

UNIVERSITÉ DE LIÈGE  
FACULTÉ DE PHILOSOPHIE ET LETTRES  
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

# VITALISME ET PHILOSOPHIE CRITIQUE

GENÈSE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE GILLES DELEUZE AUTOUR DU  
PROBLÈME DE L'ILLUSION

Thèse présentée pour le Doctorat en Philosophie  
par Antoine JANVIER

Sous la direction de Mme Florence CAEYMAEX  
Chercheur qualifié du F.R.S-F.N.R.S  
Université de Liège

Année académique 2009-2010



Je tiens à remercier tous ceux qui ont contribué à la réalisation de cette thèse. En particulier, pour leurs remarques et suggestions, Florence Caeymaex, Grégory Cormann, Maud Hagelstein, Cécile Paques et Guillaume Sibertin-Blanc.

## ABRÉVIATIONS UTILISÉES

Livres de Gilles Deleuze :

- *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* : cité ES.
- *Nietzsche et la philosophie* : cité Nph.
- *La philosophie critique de Kant* : cité PhK.
- *Proust et les signes* : cité PS.
- *Nietzsche* : cité N.
- *Le bergsonisme* : cité B.
- *Présentation de Sacher-Masoch* : cité PSM.
- *Spinoza et le problème de l'expression* : cité SPE.
- *Différence et répétition* : cité DR.
- *Logique du sens* : cité LS.
- *Spinoza : philosophie pratique* : cité SPP.
- *Francis Bacon : Logique de la sensation* : cité FB.
- *Pourparlers* : cité Pp.
- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 – 1974* : cité ID.
- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975 – 1995* : cité DRF.

En collaboration avec Félix Guattari :

- *Capitalisme et schizophrénie I, L'anti-Œdipe* : cité AO.
- *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux* : cité MP.
- *Qu'est-ce que la philosophie ?* : cité Qph ?.

En collaboration avec Claire Parnet :

- *Dialogues* : cité D.

## INTRODUCTION

[...] la raison, la force ou la liberté ne sont pas séparables d'un devenir, d'une formation, d'une culture. Personne ne naît libre, personne ne naît raisonnable. Et personne ne peut faire pour nous la lente expérience de ce qui convient avec notre nature, l'effort lent pour découvrir nos joies.

Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*.<sup>1</sup>

Les recherches présentées ici visent à déterminer une *genèse* de la philosophie politique de Gilles Deleuze. Il s'agit de montrer que Deleuze noue une perspective vitaliste, dont il trouve les principaux ressorts chez Nietzsche, à une perspective critique, qui requiert un débat serré avec le kantisme, autour du problème de l'illusion. Par cette démonstration, nous soutenons qu'il est possible d'établir avec précision la manière dont Deleuze aborde la question politique dans *L'anti-Œdipe* avec Félix Guattari. Un tel projet ne va pas de soi. Il mérite quelques remarques liminaires, avant d'être introduit.

À juste titre, Guillaume Sibertin-Blanc a relevé le caractère « périlleux » qu'il y avait à parler de « philosophie politique » à propos des trois ouvrages de Deleuze co-écrits avec Guattari : *L'anti-Œdipe* (1972), *Kafka : pour une littérature mineure* (1975) et *Mille Plateaux* (1980).<sup>2</sup> Sans doute, dans un entretien célèbre avec Toni Negri donné en 1990, Deleuze lui-même suggère de voir la portée politique de ses travaux des années 70, et même une « philosophie politique » dans *L'anti-Œdipe* :

Une sorte de passage à la politique, je l'ai fait pour mon compte, avec Mai 68, à mesure que je prenais contact avec des problèmes précis, grâce à Guattari, grâce à Foucault, grâce à Elie

---

1 Deleuze, *SPE*, p. 241.

2 Voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006 sous la direction de Pierre Macherey à l'Université Charles de Gaulle Lille III- UMR 8163 « Savoirs, textes, langages », p. 20.

Reste que la qualification de « politique » est à bien des égards énigmatique. *L'anti-Œdipe* propose-t-il une théorie du social fondée sur une nouvelle métapsychologie des flux désirants ? S'agit-il d'une théorie critique de l'État appuyée sur une économie libidinale qui vise à sortir, d'un côté du terrain strictement idéologique des philosophies politiques classiques et, de l'autre, de celui, économiste, du marxisme dogmatique ? Est-ce un « programme » de politique révolutionnaire, comme l'annonce l'appendice ajouté en 1973 ? Deleuze et Guattari veulent-ils donner, avec les « machines désirantes », les fondations et les conditions pour achever ce que Mai 68 avait inauguré ? Aménagent-ils en réalité une ontologie du désir et de la puissance sur laquelle doit s'indexer toute pratique révolutionnaire pour s'adapter aux nouveaux développements du capitalisme, à l'Empire et à la société contrôle, préfigurant l'ontologie de Negri et Hardt dans *Empire* et *Multitude* ?

Ce n'est pas le moindre des mérites des recherches menées par Guillaume Sibertin-Blanc dans *Politique et clinique* que d'avoir suspendu ces questions qui hantent toute lecture des textes de Deleuze et Guattari pour déterminer patiemment, d'un point de vue deleuzien – c'est-à-dire du point de vue de la philosophie critique et pratique élaborée par Deleuze dès *Nietzsche et la philosophie* (1962) –, l'entreprise spécifique inaugurée par *L'anti-Œdipe* : constituer une « méthode d'explication des modes d'existence immanents »,<sup>4</sup> en croisant une analytique des investissements désirants et une critique matérialiste du champ social.<sup>5</sup> Selon lui, la « philosophie politique » de Deleuze, plus exactement de Deleuze et Guattari, se présente avant tout comme une *épistémologie* articulée autour du concept central d'« agencement », dont *Mille Plateaux* produit la systématisation la plus aboutie. Guillaume Sibertin-Blanc a pu tirer un fil de continuité à travers la philosophie pratique de Gilles Deleuze qui, malgré les ruptures et modifications conceptuelles, relie autour du problème de l'institution les approches juridiques des premiers textes, les théories ontologiques de

3 « Contrôle et devenir », entretien avec Toni Negri, paru dans *Futur antérieur*, n°1, printemps 1990, repris dans *Pourparlers*, p. 230.

4 Deleuze, *SPE*, p. 248.

5 De sorte que, selon un curieux mouvement, la critique n'est pas celle qu'on croit. Plus exactement, il n'y a critique de la psychanalyse que soutenue par une nouvelle théorie nouvelle de l'inconscient (voir à ce sujet les indications de Deleuze dans son entretien avec Raymond Bellour et François Ewald paru dans le *Magazine littéraire*, n° 257, en septembre 1988 et repris dans *Pourparlers* : « Si *L'anti-Œdipe* prétend critiquer la psychanalyse, c'est en fonction d'une conception de l'inconscient qui, bonne ou mauvaise, est détaillée dans ce livre. » Pp, p. 198) ; et il n'y a de théorie du social qu'au nom d'une critique des modes actuels de théorisation du capitalisme et de subjectivations pratiques qui parcourent la société moderne. Ainsi, la critique de la psychanalyse ne vaut que dans la mesure où elle est matérielle, et porte moins sur la théorie psychanalytique que sur ses conditions socio-historiques d'énonciation et d'usage ; la théorie du social n'a de sens que parce qu'elle est portée par une nouvelle problématisation du désir inconscient qui propose une carte des rapports sociaux en termes d'investissements moléculaires. Voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 20-22 – entre autres. Voir aussi l'ouvrage paru tout récemment, Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010.

la puissance et du virtuel dégagées dans les travaux d'histoire de la philosophie et la constitution d'une éthologie du désir et des affects à la fin des années soixante. À la lumière de l'épistémologie des agencements, on peut ainsi retracer la cohérence diachronique et synchronique de la philosophie pratique de Gilles Deleuze et en éprouver la pertinence, par l'identification de ses opérations sur ce qu'on appelle les sciences humaines. La valeur et la légitimité théorique et pratique du concept d'agencement sont ainsi déterminées : un agencement est à la fois une notion descriptive des processus sociaux, le nom d'une intervention dans la théorie et le point nodal d'un procédé d'analyse des modes de subjectivations pratiques. C'est pourquoi on peut parler de « philosophie politique et clinique », en y voyant avant tout une construction conceptuelle visant à comprendre les devenirs de manière immanente, c'est-à-dire à rendre sensibles les mouvements de *politisation* imprévus qui bouleversent et reconfigurent le champ social, ainsi qu'à historiciser ses propres catégorisations théoriques.

Il ne s'agit pas de reprendre, compléter ou contester les résultats présentés dans *Politique et clinique* : les pages qui suivent leur sont redevables à bien des égards. Les analyses menées ici prennent plutôt un autre point de vue sur l'œuvre, celui de la *genèse*. Que faut-il entendre par là ? « L'idée de genèse » est une idée importante pour Deleuze. C'est d'abord le titre d'un article consacré à l'esthétique kantienne, sur lequel nous reviendrons : « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », paru en 1963, en même temps que l'opuscule *La philosophie critique de Kant* qui en reprend les lignes de forces et les développements majeurs.<sup>6</sup> Deleuze répond dans ce texte aux critiques formulées par les postkantians (Maïmon, Fichte) à l'encontre de la conception kantienne du transcendantal. Il montre que Kant avait déjà formulé le problème des conditions d'engendrement de la pensée dans les facultés : comment sensibilité, imagination, entendement et raison trouvent-ils à s'accorder pour produire de la pensée, qu'elle soit théorique, pratique ou esthétique ? En ce sens, parler de genèse, c'est déterminer le problème des conditions d'apparition d'un fait donné – le fait de la connaissance, de la morale ou du goût. On retrouve l'idée de genèse dans le chapitre central de *Différence et répétition*, portant sur « L'image de la pensée ». La genèse n'y désigne pas un thème philosophique parmi d'autres, propre à tel ou tel auteur ; elle renvoie, pour Deleuze, au problème de la philosophie elle-même. La question posée chez Kant est reformulée dans *Différence et répétition* avec peut-être plus d'acuité encore : non pas « qu'est-ce que penser ? » ni « qu'appelle-t-on penser ? », mais « comment penser ? », « comment parvenir à penser quelque chose ? » : « comment engendrer “penser” dans la pensée ? »<sup>7</sup>

6 L'article est paru dans la *Revue d'esthétique*, vol. XVI, n°2, avril-juin, Paris, PUF, 1963, p. 113-136, et fut repris dans *L'île déserte et autres textes*.

7 Voir *DR*, p. 192.

Mais n'allons pas trop vite. Ces deux sens de l'idée de genèse, qui ne vont pas sans se recouper, ne justifient pas à eux seuls l'adoption méthodologique du *point de vue* de la genèse pour aborder la philosophie deleuzienne. Plus exactement, ils la justifient *a posteriori* : leurs enjeux n'apparaissent en toute clarté que depuis cette méthode de lecture. Quel est le sens de cette option interprétative ? En quoi le point de vue de la genèse consiste-t-il, et pourquoi nous paraît-il révélateur d'une dimension *essentielle* de la *philosophie* de Deleuze ?

Notre point de départ trace la ligne d'horizon qui oriente notre propos, non le milieu depuis lequel nous traversons et intégrons les contrées avoisinantes ou le sol dont nous déterminons la teneur géologique. Il ne s'agit donc pas d'exposer la philosophie politique de Deleuze, ou de Deleuze et Guattari, ni d'en déterminer les sources conceptuelles – cela fut fait magistralement, comme on vient de le signaler. Notre problème n'est pas *dans* la philosophie politique de Deleuze, ni dans ses effets, il *est* la philosophie politique de Deleuze, comme produit d'une genèse que nous nous proposons de mettre au jour. Il n'est pas « qu'est-ce que la philosophie politique de Deleuze ? », mais « comment Deleuze est-il parvenu à faire de la philosophie politique ? ». Une telle recherche n'a rien de biographique ou d'historique. Elle est d'abord conceptuelle. Mais elle part bien d'un fait, dont elle détermine les conditions d'engendrement. Ce fait, c'est *L'anti-Œdipe*, ou plutôt *L'anti-Œdipe* comme « livre de philosophie politique », résultat du « passage » de Deleuze à la politique. Guillaume Sibertin-Blanc a montré que, *en tant que système conceptuel*, cette philosophie politique ne va pas sans poser de nombreuses questions, demander des éclairages variés, appeler à des enquêtes précises sur les savoirs qu'elle mobilise. *En tant que fait*, elle peut être rapportée à la question par laquelle Deleuze et Guattari en expliquent l'existence. Si *L'anti-Œdipe* est un livre de philosophie politique, c'est d'abord parce qu'il a repris une question commune à Spinoza et à Reich, elle-même reprise et détournée de la célèbre question de la servitude volontaire attachée au nom de La Boétie :

[...] le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Comment arrive-t-on à crier : encore plus d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou



une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire.<sup>8</sup>

Nous demandons : comment Deleuze en est-il venu à retrouver, pour son compte, ce problème ? Plus exactement, comment Deleuze, qui a mené des recherches d'histoire de la philosophie durant les années soixante, pour aboutir à *Différence et répétition* et *Logique du sens*, a-t-il éprouvé la *nécessité* de s'inscrire dans ces débats autour du problème de la servitude volontaire ? Il ne s'agira pas ici d'invoquer des faits, comme Mai 68 et ses conséquences. Non qu'ils soient sans importance, au contraire. Mais ils ne suffisent pas à comprendre pourquoi Deleuze investit les nouvelles questions soulevées par les événements *en philosophe*, avec un appareil conceptuel déterminé. Seuls, ils ne permettent pas de comprendre pourquoi Deleuze les intègre dans une recherche singulière et orientée par des problèmes précis, déplaçant du même coup la ligne directrice de cette même recherche.

Dire que cette question politique posée dans *L'anti-Œdipe* a une genèse, qu'elle peut être ancrée en amont dans des travaux antérieurs, ce n'est pas affirmer une continuité sans heurts, un processus sans saccades, interruptions et bifurcations, une ligne de pensée homogène harmonieusement déployée. *L'anti-Œdipe* n'est pas la conséquence naturelle d'une pensée sûre d'elle-même, dont les influences ne feraient au fond que confirmer et renforcer le développement. Il s'agit ici de montrer *comment* les ruptures et mutations qui amènent Deleuze à poser la question politique ont une pleine valeur *philosophique*. Elles sont ruptures et mutations *dans la pensée*, pas seulement dans la biographie ou l'histoire. L'objectif général de ce travail est de mettre en évidence un mouvement nécessaire *et* imprévisible, tout à la fois, au cours duquel la question de *L'anti-Œdipe* s'est peu à peu constituée. Aussi est-ce récuser d'un même geste la conception d'un esprit sûr de soi déployant sa logique, donnée dès le départ, à travers les aléas de l'histoire empirique, et la

8 *AO*, p. 36-37. Sur la question de la servitude volontaire, voir Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour, Paris, Payot, 1976, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 199 (dans la transcription en français moderne de Charles Teste) : « Ce sont donc les peuples qui se laissent, ou plutôt se font garrotter, puisqu'en refusant seulement de servir, ils briseraient leurs liens. C'est le peuple qui s'assujettit et se coupe la gorge : qui, pouvant choisir d'être sujet ou d'être libre, repousse la liberté et prend le joug, qui consent à son mal ou plutôt le pourchasse. » Pour Spinoza, voir le *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier 1965, GF, 2000, p. 21 (« Préface ») : « le grand secret du régime monarchique et son intérêt majeur est de tromper les hommes et de colorer du nom de religion la crainte qui doit les maîtriser, afin qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut [...] ». Pour Reich, voir *La psychologie de masse du fascisme*, trad. P. Kamnitzer (depuis l'anglais), Paris, Payot, 1972, Petite Bibliothèque Payot, 2001, p. 69 : « Aucune réponse n'a donc été donnée à la question de savoir pour quelle raison les hommes ont supporté pendant des millénaires l'exploitation et l'abaissement moral, bref l'esclavage » ; et p. 82 : « La question essentielle est donc la suivante : *Pourquoi les masses succombent-elles à la mystification politique ?* »

représentation paresseuse d'une pensée purement réceptive, réduite aux effets qu'elle subit et condamnée à errer au gré des rencontres et des affects, selon un déterminisme du hasard – lequel n'est jamais qu'un arbitraire caché de la pensée qui l'énonce. Parler de « nécessité » de la pensée philosophique n'a de sens qu'à la condition de corrélérer ce terme à la notion, thématisée par Deleuze dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, de « problématique ».

Le problématique n'est pas une structure subjective de la connaissance. Elle ne marque pas un état d'ignorance momentanée, destinée à être comblée, au moins en droit, par le savoir.<sup>9</sup> Pour Deleuze lecteur de Kant, le problématique est une structure objective de la pensée. Elle y répond à la nécessité qu'elle éprouve de penser l'expérience, malgré l'impossibilité de ses Idées à être présentées dans l'expérience.<sup>10</sup> Les Idées sont nécessaires à notre nature sans avoir valeur déterminante. Nous ne pouvons pas ne pas penser l'expérience à l'aide d'Idées de la raison, mais les Idées de la raison ne peuvent jamais être données dans l'expérience et la déterminer. Cette articulation de la nécessité et du problématique dans l'Idée, Deleuze la reprend pour exprimer le processus d'apparition de la pensée à elle-même dans le monde. La pensée n'est pas donnée et force, non seulement la nature des choses, mais aussi et surtout sa propre nature, au cours d'une genèse.<sup>11</sup> La nécessité ne renvoie pas à une logique laplacienne purement déterministe, où l'ensemble des causes et des effets peut être déplié à partir d'un phénomène donné à un instant *t*. La genèse ne désigne pas l'histoire empirique des rencontres plus ou moins hasardeuses, plus ou moins prévisibles, où se trame une biographie. La genèse est nécessité et la nécessité, engendrée. L'une comme l'autre sont porteuses de la même idée, qu'il est arrivé à Deleuze de formuler sous l'expression programmatique d'« empirisme transcendantal »<sup>12</sup> : celle d'un engendrement nécessaire du donné dans le donné, autrement dit d'un écart par lequel le donné s'ouvre à quelque chose de nouveau et pourtant de forcé – ce que Deleuze a appelé aussi l'impossible, qu'il faut entendre au double sens de ce qui ne pouvait pas arriver (l'imprévisible qui excède le régime de prévision du

---

9 Sur le rapport entre les problèmes, ou le problématique, et les questions d'apprentissage et de savoir, voir Deleuze, *DR*, p. 198-216.

10 Voir Deleuze, *DR*, p. 204-213 et l'ensemble du chapitre IV ; et *LS*, « neuvième série : du problématique », p. 67-73.

11 Tout le chapitre IV de *Différence et répétition* propose d'exposer la « synthèse idéale de la différence » comme processus de détermination problématique d'une Idée, et vise à répondre à la question qui clôt le chapitre III : « La pensée qui naît dans la pensée, l'acte de pensée engendré dans sa génitalité, ni donné dans l'innéité ni supposé dans la réminiscence, est la pensée sans image. Mais qu'est-ce qu'une telle pensée, et son processus dans le monde ? »

12 Voir par exemple Deleuze, *DR*, p. 186 et p. 129 ; pour une mise au point à ce sujet, on se reportera à Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze : une introduction*, Paris, Pocket, 2007, p. 53 à 59 ; et à Pierre Montebello, *Deleuze : la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 97 à 111. C'est néanmoins dans l'« Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendantal » de François Zourabichvili, à la réédition de son livre *Deleuze : une philosophie de l'événement*, que nous trouvons l'esprit le plus acéré de l'expression « empirisme transcendantal », dans ce qu'elle a de polémique et de singulier. Voir François Zourabichvili, *Deleuze : une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1995, rééd. dans François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues et Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004.

possible) et ce qui est impossible à faire (le violent qui force la nature donnée du « tout fait »).<sup>13</sup> Il n'y a de genèse que transcendantale et de nécessité que problématique. La genèse renvoie à ce mouvement de production nécessaire qui force les faits, violente le donné et se heurte à des problèmes.

Nous n'adoptons pas un tel point de vue par libre-choix, suite à une décision volontaire. Nous ne racontons pas une histoire, guidé par un souci de restitution : il était une fois Deleuze, élève de Canguilhem, intéressé par le vitalisme, qui rencontrât Nietzsche... Le mode du « comme si » convient aux libres récits de l'imagination, moins au travail de la pensée. Celui-ci n'a pas l'initiative. En l'occurrence, proposer une genèse, c'est témoigner d'un certain mode de lecture *contraint par les textes eux-mêmes*. Les écrits de Deleuze semblent en effet répéter, devant les yeux du lecteur, leur propre engendrement. Que voulons-nous dire ? Il ne s'agit pas ici seulement de l'idée de genèse, comme thème kantien ou concept nodal de la philosophie selon Deleuze, mais d'une *pratique* génétique. Notre point de vue est appelé par la pratique philosophique de Deleuze dans ses travaux d'historien de la pensée, ou ce que l'on pourrait appeler son procédé ou sa *méthode*.

Durant les années soixante, Deleuze semble fasciné par le problème de la méthode.<sup>14</sup> De *Nietzsche et la philosophie* (1962) à *Logique du sens* (1969), en passant par *La philosophie critique de Kant* (1963), *Proust et les signes* (1964), *Le bergsonisme* (1966), *Présentation de Sacher-Masoch* (1967), *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) et *Différence et répétition* (1968), à quoi il faut ajouter un nombre important d'articles : il est, de manière plus ou moins centrale, question de méthode. La méthode tragique ou la méthode de dramatisation<sup>15</sup>, la méthode transcendantale<sup>16</sup>, la rencontre ou l'anti-méthode<sup>17</sup>, l'intuition comme méthode<sup>18</sup>, le procédé ironique

---

13 Sur la réactualisation deleuzienne de ce thème dans le champ politique, articulé autour, notamment, de la figure de l'épuisé, à l'idée d'une création de possible, voir François Zourabichvili, « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) », dans Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze : une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998, p. 335 à 359.

14 L'importance de la question de la méthode chez Deleuze a été relevée notamment par Arnaud Villani dans *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, qui lui consacre un chapitre entier. Et, d'une autre manière, par Pierre Montebello, dans *Deleuze : la passion de la pensée, op. cit.*, qui montre l'importance, chez Deleuze, d'un procédé déterminé – que nous pourrions appeler l'institution du paradoxe – constitutif de la pensée, et que Deleuze a lui-même thématiqué.

15 Deleuze, *Nph*, chapitre III : « La critique », § 3 : « La méthode de Nietzsche », p. 88-90. Voir aussi Deleuze, « La méthode de dramatisation » communication du 28 janvier 1967 à la Société Française de Philosophie, reprise dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 61 année, n°3, juillet-septembre 1967, p. 89-118, texte repris dans Deleuze, *ID*, p. 130-162.

16 Deleuze, *PhK*, introduction : « La méthode transcendantale », p. 5-17.

17 Deleuze, *PS*, conclusion de la première partie : « L'image de la pensée », p. 115-124.

18 Deleuze, *B*, chapitre premier : « L'intuition comme méthode », p. 1-28.

et le procédé humoristique<sup>19</sup>, la schizophrénie comme effondrement de toute méthode<sup>20</sup>, méthode d'analogie versus méthode d'univocité<sup>21</sup>, analyse et synthèse<sup>22</sup>, la méthode sérielle<sup>23</sup>, la méthode de division<sup>24</sup>, la méthode épicurienne<sup>25</sup>, la méthode structurale-génétique<sup>26</sup>, etc.

Une telle série n'est pas le fait du hasard. Elle indique au lecteur la méthode de lecture et d'interprétation propre à Deleuze, cette fois, qui consiste à rechercher, chez les auteurs qu'il étudie, l'engendrement des idées qu'ils ont mis au jour, les problèmes auxquels ils répondent, le mouvement de pensée par lequel ils sont parvenus à réaliser une œuvre. Chez chacun d'eux, il s'agit de dégager le procédé spécifique et original par lequel il formule un problème qui lui est propre et en tire un ensemble de concepts nouveaux. Deleuze historien de la philosophie adopte le point de vue de la genèse. Sa méthode est génétique ; elle distingue, dans chaque pensée, la méthode au sein de laquelle l'engendrement de cette pensée se laisse reconstituer. La question adressée aux auteurs étudiés est : quelle est sa méthode ? ; afin de répondre à celle, plus profonde, qui donne à l'histoire de la philosophie, selon Deleuze, sa signification ultime : comment, selon quels problèmes, tel concept ou telle idée sont-ils engendrés ?<sup>27</sup>

Il n'est dès lors pas étonnant de voir Deleuze, dans un second temps, thématiser cette idée pour son compte, en même temps que celle de genèse, et en formuler pleinement le problème dans

---

19 Deleuze, *PSM*, en particulier p. 61-79. Il est vrai que Deleuze n'utilise pas le terme de « méthode » pour parler des procédés sadiques et masochistes, aussi bien d'un point de vue clinique que littéraire. Mais tout y est : des actions spécifiques rassemblées sous une règle en autant de moments d'un même processus, par lequel un monde est construit.

20 Deleuze, *DR*, p. 192-198.

21 Deleuze, *SPE*, chapitre II, p. 33-43 (entre autres).

22 *Ibid.*, p. 140-147. Voir aussi *SPP*, chapitre IV : « Index des principaux concepts de l'«Ethique» », entrée « Méthode », p. 115-118.

23 Deleuze, *LS*, p. 57.

24 *Ibid.*, p. 292.

25 *Ibid.*, p. 310.

26 Deleuze, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LXXIV, n° 4, octobre-décembre, 1969, p. 426-437, repris dans *ID*, p. 202-216.

27 Deleuze ne se départira jamais de cette double approche, dont *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) proposera une récapitulation théorique systématique. L'idée qui ressort de ce livre est la définition, devenue célèbre, de la philosophie comme *création* de concepts : « l'heure est venue pour nous de demander ce que c'est que la philosophie. Et nous n'avons pas cessé de le faire précédemment, et nous avons déjà la réponse qui n'a pas varié : la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts. » *Qph ?*, p. 8 ; et p. 10 : « la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer des concepts. » On n'a pas assez insisté sur le mouvement de rectification opéré ici par Deleuze et Guattari, qui revient à préciser : la création n'est pas un acte libre, *sponta sui*, d'un sujet génial épris d'une idée qu'il lui suffirait, une fois « trouvée » comme par magie, de façonner habilement, avec art ; la création est l'épreuve d'une nécessité par laquelle « penser, c'est créer » (*DR*, 192), dans l'exacte mesure où c'est déterminer et répondre à un problème qui, pour reprendre une formule de Kant, « tourmente » la pensée. Appeler à lire les philosophes comme autant de créateurs de concepts, c'est appeler à y chercher l'engendrement problématique dont les concepts forment le résultat et qu'il s'agit de rapporter à leur procès génétique. D'où l'affirmation complémentaire à la définition de la philosophie comme création de concepts : « Tout concept renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait aucun sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu'au fur et à mesure de leur solution [...] » *Qph ?*, p. 22. Lointain écho, en fin de parcours, à *Empirisme et subjectivité* (1953) : « une théorie philosophique [...] ne naît pas d'elle-même et par plaisir. » *ES*, p. 119.

*Différence et répétition* : celui de l'image de la pensée. L'idée de méthode semble alors rejetée avec « l'image dogmatique de la pensée » au profit d'une « nouvelle image de la pensée » ou « pensée sans image », sur le modèle proustien de la rencontre hasardeuse qui ne se décrète pas. « Il n'a jamais suffi d'une bonne volonté, ni d'une méthode élaborée, pour apprendre à penser [...]. »<sup>28</sup> Sous un même terme, Deleuze entend deux significations non seulement différentes, mais surtout opposées : d'un côté le procédé par lequel la pensée semble être engendrée chez un auteur donné ; de l'autre la mystification de la philosophie traditionnelle qui croit à la suffisance d'une décision volontaire, pétrie de bonnes intentions, pour « engendrer “penser” dans la pensée ». <sup>29</sup> L'opposition est très claire dans *Nietzsche et la philosophie* : après avoir montré la volonté de puissance comme pièce majeure de la méthode nietzschéenne, Deleuze conclut le chapitre III en abordant l'image de la pensée qu'il conçoit à partir de l'idée de dressage, opposée selon lui à celle de méthode.

La méthode consiste en ceci : rapporter un concept à la volonté de puissance, pour en faire le symptôme d'une volonté sans laquelle il ne pourrait même pas être pensé (ni le sentiment éprouvé, ni l'action entreprise). Une telle méthode correspond à la question tragique. Elle est elle-même la *méthode tragique*.<sup>30</sup>

Penser, comme activité, est toujours une seconde puissance de la pensée, non pas l'exercice naturel d'une faculté, mais un extraordinaire événement dans la pensée elle-même, pour la pensée elle-même. [...] Or elle n'atteindra jamais cette puissance, si des forces n'exercent sur elle une violence. Il faut qu'une violence s'exerce sur elle en tant que pensée, il faut qu'une puissance la force à penser, la jette dans un devenir-actif. Une telle contrainte, un tel dressage, est ce que Nietzsche appelle « Culture ». [...] On ne comprendra ce concept de culture que si l'on saisit toutes les manières dont il s'oppose à la méthode. La méthode suppose toujours une bonne volonté du penseur, « une décision préméditée ». La culture, au contraire, est une violence subie par la pensée, une formation de la pensée sous l'action de forces sélectives, un dressage qui met en jeu tout l'inconscient du penseur.<sup>31</sup>

Une telle discordance, à quelques pages d'intervalle seulement, est pour le moins étrange. Cependant, pour reprendre une expression de Deleuze dans le même ouvrage, « on ne verra aucune contradiction entre ces deux sortes de textes ». <sup>32</sup> Quand Deleuze pose le problème de l'image de la pensée, il prend moins congé de la notion de méthode qu'il ne la repositionne dans un certain ordre

---

28 Deleuze, *PS*, p. 116.

29 Deleuze, *DR*, p. 192.

30 Deleuze, *Nph*, p. 89.

31 *Ibid.*, p. 123-124.

32 *Ibid.*, p. 114.

de priorités : elle vient alors en second, exprimant la conséquence d'une attitude involontaire de la pensée, dans laquelle celle-ci est engendrée. Ainsi peut-on comprendre à la fois la valeur de la notion de méthode pour l'histoire de la philosophie, en ce qu'elle permet au chercheur de prendre appui sur un procédé pour remonter jusqu'au point de concentration de ses différents moments, là où la pensée commence ; et la valeur critique de cette même notion pour distinguer les clichés de la *doxa* sur la pensée, de son processus réel. C'est pourquoi Jean-Christophe Goddard peut voir dans la schizophrénie autant une possibilité profonde de la pensée qui dissout son image dogmatique – et donc l'idée de méthode – qu'une méthode elle-même, au sens où elle est l'horizon que l'historien de la philosophie cherche à atteindre au terme de sa recherche.<sup>33</sup> Il y a néanmoins chez Deleuze un point où les deux significations se rejoignent et provoquent un court-circuit dans la distinction. Ce point, c'est celui de l'idiotie, qui conduit au point de vue de la genèse.

Si Deleuze recherche la méthode avec vigueur dans les pensées qu'il étudie, c'est parce qu'il est idiot devant elles. Idiot, Deleuze ? Et d'abord, qu'est-ce qu'un idiot ? Il y a deux types d'idiot. L'un est moins idiot que naïf ou innocent, homme sans présupposés, qui reprend les choses au début pour les remonter correctement et en comprendre la logique.<sup>34</sup> L'autre est plus idiot qu'humain : il ne voit pas seulement son monde s'effondrer, mais aussi lui-même, sa propre personne, son langage et sa pensée, comme personne parlant et pensant avec d'autres. Il ne retrouve pas en soi la structure universelle de l'homme nu. En se détachant de toute caractéristique particularisante, il perd au contraire l'évidence d'un fond universel sur lequel il pourrait s'appuyer et assurer sa pensée et sa parole.

[...] il y a quelqu'un, ne fût-ce qu'un, avec la modestie nécessaire, qui n'arrive pas à savoir ce que tout le monde sait, et qui nie modestement ce que tout le monde est censé reconnaître. Quelqu'un qui ne se laisse pas représenter, mais qui ne veut pas davantage représenter quoi que ce soit. Non pas un particulier doué de bonne volonté et de pensée naturelle, mais un singulier plein de mauvaise volonté, qui n'arrive pas à penser, ni dans la nature ni dans le concept.<sup>35</sup>

Aussi l'idiot, en ce second sens, ne décide-t-il pas d'être idiot pour mieux penser, de manière plus juste et plus efficace. Il ne peut pas faire autrement que tout reprendre à zéro : son monde, lui-même, mais aussi la pensée et ses raisons, sa nature et sa fonction, son essence et ses tâches propres. Non seulement on ne sait pas encore ce que signifie penser, mais surtout on ne voit pas pourquoi

---

33 Voir Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008, chapitre premier, p. 11 à 31.

34 Voir Deleuze, *DR*, p. 170.

35 *Ibid.*, p. 171.

penser, s'il faut ou non penser, ou faire autre chose. On ne joue pas l'innocent, on ne fait pas l'enfant devant les doctes, parce qu'on ne sait pas comment faire l'enfant, ni pourquoi le faire : l'idiot « à la russe », celui du sous-sol.<sup>36</sup> Il est quelque fois de bon ton d'y voir une mystification pour intellectuel qui se pique de tragique et s'encanaille dans les méandres d'une folie dont il fantasme les douleurs métaphysiques et les tourments psychologiques. Ultime prétention du pédant, l'idiotie au sens radical du terme semble alors n'être qu'une position aristocratique. Le philosophe y tient à marquer sa différence avec celles et ceux – le peuple, toujours lui – qui baignent dans l'océan doxique des évidences. Mais on prête ainsi trop à Deleuze, pour mieux lui retirer. Car la protestation de l'idiot « ne se fait pas au nom de préjugés aristocratiques : il ne s'agit pas de dire que peu de gens pensent, et savent ce que signifie penser. »<sup>37</sup> Pas plus qu'elle n'est portée par une quelconque fascination pour la folie, en particulier la schizophrénie. Qui a jamais dit que l'idiot se souciait de la pensée des autres, lui qui ne sait même pas s'il pense, ni s'il doit penser ? Et qui a jamais cru qu'il risquait la folie, lui qui voit dans la pensée normale et ses évidences un processus irrationnel, c'est-à-dire sans raisons ? Sans doute la folie a-t-elle quelque chose à dire et à faire penser à la pensée, sans doute lui offre-t-elle des ressources et permet-elle à l'idiot de renforcer ses propres interrogations, mais la pensée elle-même n'est pas folle – si elle l'était, la schizophrénie ne pourrait pas être pour elle une méthode, elle serait sa perte effective. Il faut entendre par idiotie une attitude d'une simplicité déroutante : celle qui est frappée par une mise en question radicale de ce qu'est penser – sa signification, son activité, sa valeur. Aussi n'est-on pas idiot en général, ni par nature. On est idiot devant un signe qui vous rend idiot, frappé de stupeur par un bouleversement des coordonnées de la pensée. Il n'est pas de penseur abordé par Deleuze – même chez les philosophes les plus « rationalistes », qui semblent être « du mauvais côté » de l'histoire de la philosophie, de Platon à Hegel en passant par Descartes et Kant – qui ne provoque pas en lui un effet d'idiotie.

Le génie de Deleuze est de convertir cette véritable stupeur devant l'histoire de la philosophie en un point de vue singulier sur les auteurs qu'il étudie, pour en dégager, *in fine*, une théorie de la pensée ou, plus exactement, une problématisation de ce qu'est « penser ». Telle est la signification du point de vue de la genèse comme recherche de la méthode : l'idiotie n'est pas un état d'ignorance subjective propre à Deleuze, mais une structure, une dimension constitutives de la pensée, dont chaque philosophe, chaque penseur, a fait l'épreuve pour son compte. Ce qui était faiblesse absolue de compréhension devient alors force d'interprétation. De l'idiotie, Deleuze passe au point de vue de la genèse et cherche à ressaisir ce commencement de la pensée au plus près de

36 Voir *ibid.* : « Quitte à faire l'idiot, faisons-le à la russe : un homme de sous-sol, qui ne se reconnaît pas plus dans les présupposés subjectifs d'une pensée naturelle que dans les présupposés objectifs d'une culture du temps, et qui ne dispose pas de compas pour faire un cercle. » Deleuze fait évidemment référence ici à Dostoïevski, en particulier aux *Carnets du sous-sol* et à *L'idiot*.

37 *Ibid.*, p. 170.

son impuissance, le moment où elle naît à elle-même. Dans ce travail, notre hypothèse générale de lecture est que l'on peut lire les ouvrages de Deleuze durant les années soixante moins comme une lente et longue préparation à la constitution d'une philosophie personnelle que comme une problématisation de la pensée, au moyen des grands auteurs de l'histoire de la philosophie, par laquelle Deleuze réfléchit sa propre pratique et engendre réellement « penser » dans la pensée : crée une philosophie.

De même que les auteurs qu'il aborde le frappent d'idiotie, de même Deleuze y contraint son propre lecteur. Cet effet le conduit à se demander pourquoi Deleuze en vient à penser ceci ou cela, pourquoi il pose telle ou telle question, pourquoi il utilise tel ou tel concept. C'est bien sûr en interroger la signification, mais depuis un point de vue particulier qui la considère en termes de nécessité – celui de la genèse. Ce n'est certes pas le seul point de vue possible. L'effet d'idiotie ne résume pas à lui seul tout ce que produit un texte de Deleuze sur son lecteur. Il permet seulement de donner un éclairage singulier sur l'œuvre. Nous avons conscience, dans ce travail, de proposer une lecture partielle et partiale, non seulement de l'œuvre, mais en outre du segment sur lequel nous sommes penché, celui des années soixante. On ne demande pas impunément pourquoi quelqu'un a pensé ce qu'il a pensé. D'abord, la question a ses pièges : elle risque de refermer la recherche sur des données empiriques, de nouveaux présupposés, du « tout fait » ; elle risque également de se prolonger indéfiniment, dans un mouvement de *regressio ad infinitum* qui clôt la recherche en un cercle où elle contemple son propre vide. Mais surtout, la question idiote de la genèse ne trouve de réponse satisfaisante que fragmentaire, proposant une transversale qui, dans l'immensité ouverte par chaque livre, chapitre, paragraphe, phrase ou même mot, trace un parcours dont seule, au fond, la nécessité interne assure la rigueur et la cohérence.

Notre travail se situe dans un champ de recherches sur la philosophie de Deleuze de plus en plus prolifique. On peut distinguer plusieurs types de lecture. Il existe beaucoup de travaux exclusivement « internalistes », pour reprendre une formule de Guillaume Sibertin-Blanc. L'ouvrage pionnier de François Zourabichvili, *Deleuze : une philosophie de l'événement*, est un exemple rigoureux de ce premier type, qui consiste, pour le dire vite, à présenter la philosophie de Deleuze, ou l'un de ses aspects, à l'aide de la conceptualité deleuzienne elle-même.<sup>38</sup> Que ce type de lecture convoque d'autres auteurs, comme Jean-Clet Martin le fait avec Kant ou Arnaud Villani avec Whitehead, par exemple, ne change pas l'essentiel, puisque ces philosophes sont mis au service de

---

38 Voir aussi Pierre Montebello, *Deleuze : une passion de la pensée*, op. cit. ; et Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Perrin/Belles lettres, 2009. Gualandi se distingue néanmoins en ce qu'il adopte une certaine position d'extériorité à l'égard de la philosophie deleuzienne ; mais c'est au nom du projet initial d'immanence radicale et d'univocité, que Deleuze, selon Gualandi, n'aurait pas mené à bien.



l'explication des problèmes formulés par Deleuze.<sup>39</sup> À l'opposé, se trouvent les lectures externalistes qui étudient, de manière plus ou moins systématique, les prélèvements opérés par Deleuze sur les auteurs dont il s'inspire, qu'ils soient philosophes ou non. L'objectif est de restituer comme le sous-texte de la philosophie deleuzienne, décisif si l'on veut comprendre la manière dont elle mène, concrètement, la critique interne, à savoir la critique dans et depuis les savoirs et pratiques en question (psychanalyse, ethnologie, littérature, etc.).<sup>40</sup> En croisant, sur les textes de philosophie juridique, sociale et politique de Deleuze, l'une et l'autre approches pour les fondre en une même méthode d'interprétation, Guillaume Sibertin-Blanc peut rendre à la fois l'unité systématique du projet de la philosophie pratique de Deleuze et la multiplicité des opérations de sélection et d'intervention dans les savoirs, qui préside à son élaboration. À ces trois types de lectures, on peut en ajouter un quatrième, qui consiste à exposer la philosophie deleuzienne de manière analytique et/ou historique. De telles lectures développent, thème après thème, concept après concept, les différents aspects d'une pensée, propres aux différents domaines – esthétique, politique, métaphysique – qu'elles abordent.<sup>41</sup> Enfin, on mentionnera les approches extérieures, pour lesquelles Deleuze est un auteur permettant, avec d'autres, de poser un problème philosophique, de discuter et de débattre de questions propres à leur discipline ou d'engager une confrontation de système à système.<sup>42</sup>

Le point de vue adopté ici, celui de la genèse, nous conduit à proposer une lecture différente de l'œuvre de Deleuze. Que ce soit pour la restituer dans ses articulations, selon les sources qui l'alimentent, pour en déplier le tableau, de manière chronologique ou synchronique, ou pour s'y confronter, les différentes approches que nous avons résumées à l'instant partent d'un système conceptuel dont elles rendent la force philosophique : l'apport de Deleuze sur tel ou tel thème, le rapport qu'il entretient avec tel ou tel auteur, les effets de reproblématisation auxquels conduisent tel ou tel concept, la richesse théorique de la détermination de tel ou tel objet, etc. À cet égard, le point de vue de la genèse est tout différent. Il part bien d'un fait – la question politique posée dans *L'anti-Œdipe*. Mais ce fait n'a encore aucun sens, il a perdu de son évidence, et avec lui l'ensemble de ce que nous nommons « la philosophie de Gilles Deleuze ». Les pages qui suivent n'offrent pas une perspective globale et synthétique sur l'ensemble des livres précédant *L'anti-Œdipe*, ni des auteurs

39 Voir Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, Petite Bibliothèque Payot, 2005 ; et Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, op. cit.

40 Ce type de recherches fut initié par Anne Sauvagnargues en esthétique. Voir par exemple *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005.

41 Voir l'excellente présentation d'Arnaud Bouaniche, *Deleuze : une introduction*, op. cit. ; voir également, dans ce type d'approches, Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.

42 Voir par exemple, respectivement, Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002 et *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, op. cit. ; Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005 ; Alain Badiou, *Deleuze : « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997.

abordés par Deleuze. Point par point, de problème en problème, nous avons tenté de produire la constitution progressive de la question posée dans *L'anti-Œdipe*. Pour cette raison, nous n'avons pas présenté de tableau analytique de tel ou tel thème traité par Deleuze, ni établi l'ensemble des sources dont il s'inspire. Notre propos n'était pas de tenter de reproduire, à l'identique, la genèse réelle de la philosophie politique deleuzo-guattarienne, mais d'essayer de produire une genèse singulière qui soit aussi une transversale à travers les textes de Deleuze. Voilà pourquoi si, de manière générale, ce travail suit le cours chronologique, il arrive qu'il y déroge. Mais surtout, la volonté de *construire* un *problème*, nous a contraint à sélectionner dans l'œuvre *certain*s textes et *certain*es références philosophiques : pour les premiers, *Empirisme et subjectivité*, *Nietzsche et la philosophie*, *La philosophie critique de Kant*, *Présentation de Sacher-Masoch* et *Différence et répétition*, principalement ; pour les secondes, Nietzsche, Kant, Freud et, dans une moindre mesure, Hume. On repèrera vite les absents, dont les plus importants, sans doute, sont Spinoza et Bergson. Cela confirme la nécessité de poursuivre ce type de recherches, génétiques, dont le présent travail n'est qu'une première esquisse. Nietzsche, Kant et Freud nous ont paru indispensables pour poser le problème que nous voyons au cœur de l'entreprise de Deleuze, à savoir celui de *l'illusion* d'abord, celui de *l'image de la pensée* ensuite. Mais, avant d'expliquer pourquoi, et de présenter le chemin suivi par ce travail, il convient de déterminer plus avant la question politique posée dans *L'anti-Œdipe*, qu'il a pour but d'éclairer.

Il serait malvenu de prendre Deleuze et Guattari pour des penseurs de la servitude volontaire. Ils s'efforcent plutôt d'en déjouer les pièges. La manière dont ils en posent le problème en témoigne. La référence à Reich et à Spinoza également. Pour La Boétie, la servitude est l'objet d'une décision volontaire, qui suppose la possibilité de choisir, un libre-arbitre. On ne choisit pas, en toute lucidité, sa propre servitude. Cependant, il faut bien constater la présence de tyrannies qui ne s'appuient que sur le choix des hommes de se laisser assujettir. Aux yeux de la raison, il est incompréhensible que le tyran le soit. « Ce maître n'a pourtant que deux yeux, deux mains, un corps et rien de plus que n'a le dernier des habitants du nombre infini de nos villes. »<sup>43</sup> Mieux, il est seul, alors que le peuple est en nombre écrasant.<sup>44</sup> Dès lors, pourquoi les hommes sont-ils asservis ? Parce qu'ils le veulent. Les hommes sont naturellement libres, mais ils choisissent leur servitude.

---

43 La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, op. cit., p. 199.

44 *Ibid.*, p. 195 : « Chose vraiment surprenante (et pourtant si commune, qu'il faut plutôt en gémir que s'en étonner !) c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom d'un, qu'il ne devraient redouter, puisqu'il est seul [...]. » Rappelons que l'édition « pirate », part des partisans calvinistes, du *Discours* portera pour titre le *Contr'un* (voir à ce sujet la présentation d'Abensour, *ibid.*, p. 12).

C'est pourquoi La Boétie oscille entre l'injonction morale et la résignation, devant les perspectives d'émancipation.<sup>45</sup> Sa force philosophique tient néanmoins à ce qu'il cherche les conditions concrètes d'utilisation de la volonté, et donc les raisons de la servitude (« comment s'est enracinée si profondément cette opiniâtre volonté de servir » ?), dans l'effet conjugué de la mystification, du poids des habitudes et des affects passifs qui en découlent (lâcheté, besoin de sécurité, etc.) à quoi il faut ajouter, enfin, l'ensemble organisé et hiérarchisé des intérêts et des dépendances.<sup>46</sup> Reste que le cadre théorique général repose sur le paradigme de la volonté libre, dont, *in fine*, les hommes ne veulent pas faire usage. D'où l'oscillation rappelée plus haut, entre résignation et impératifs catégoriques, qui parcourt le *Discours* : le fond de l'affaire est que les hommes préfèrent, choisissent, veulent la sécurité de leur existence, les bénéfices qu'ils en retirent, plutôt que les risques qui accompagnent la liberté.

Spinoza et Reich déplacent considérablement le problème. On connaît la critique spinoziste du concept de finalité au cœur de l'idée de libre vouloir, « asile de l'ignorance », dans l'« Appendice » à la première partie de l'*Éthique*.<sup>47</sup> Spinoza en tirera des conséquences décisives pour la philosophie morale. À l'entame du *Traité politique*, il prend une orientation similaire pour aborder la politique : la tâche de la philosophie n'est pas de juger les actions humaines et de les déplorer ou – même – de s'en réjouir, à l'aune d'un critère idéal, mais de les comprendre.

Les philosophes conçoivent les affects dont nous sommes tourmentés comme des vices dans lesquels les hommes tombent par leur propre faute ; c'est pourquoi ils ont coutume d'en rire, d'en pleurer, d'en médire, ou, quand ils veulent montrer plus d'élévation, de les maudire. Ils croient ainsi agir divinement et atteindre à la plus haute sagesse lorsqu'ils sont passés maître dans l'art d'adresser les louanges les plus variées à une nature humaine qui n'existe nulle part, pour mieux s'en prendre à la véritable. Ils conçoivent les hommes en effet non tels qu'ils sont mais tels qu'ils voudraient qu'ils soient [...].<sup>48</sup>

[...] lorsque j'ai tourné mon esprit vers la politique, je n'ai pas cherché à démontrer quoi que ce soit de nouveau ou d'inouï, mais j'ai seulement tâché d'établir par des raisons certaines et indiscutables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique [...] j'ai tâché de ne pas rire des

---

45 Voir *ibid.*, p. 202 : « Soyez donc résolus à ne plus servir et vous serez libres. » Et p. 195 : « Si donc une nation, enchaînée par la force des armes, est soumise au pouvoir d'un seul (comme la cité d'Athènes le fut à la domination des trente tyrans), il ne faut pas s'étonner qu'elle serve, mais bien déplorer sa servitude, ou plutôt ne s'en étonner, ni s'en plaindre ; supporter le malheur avec résignation et se réserver pour une meilleure occasion à venir. »

46 Voir *ibid.*, p. 209-222, et p. 232-235.

47 Spinoza, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, Points, 1999, p. 87.

48 Spinoza, *Traité politique*, trad. C. Ramond, Paris, PUF, 2005, p. 89.

actions des hommes, de ne pas les déplorer, encore moins de les maudire – mais seulement de les comprendre.<sup>49</sup>

Indépendamment de la réussite ou de l'échec de l'entreprise, ce qui nous importe ici, c'est la mutation de perspective qui permet à Spinoza de déplacer la question de la servitude volontaire en un *problème* (celui des affects). Au juste, la servitude volontaire, chez La Boétie, n'était pas une question, c'était une réponse. Le changement de regard proposé par Spinoza, suite à sa critique de l'idée de libre arbitre, permet de la poser comme un problème. Voilà exactement ce qui intéresse Deleuze et Guattari. Avec Spinoza, la servitude volontaire – et, au fond, la servitude tout court – est posée comme un problème *au philosophe*, plus encore qu'aux hommes censés en souffrir. C'est pourquoi il s'agit d'un problème philosophique : il s'adresse à la philosophie elle-même. Reich peut alors à bon droit être associé à Spinoza sur ce point, lui qui écrit *La psychologie de masse du fascisme* contre un « marxisme vulgaire » dont les cadres théoriques l'empêchent de comprendre le monde social effectif, en l'occurrence l'avènement du fascisme en Allemagne. Selon ce marxisme, « une crise économique de l'ampleur de celle de 1929-1933 devait nécessairement aboutir à une évolution idéologique de gauche des masses concernées. »<sup>50</sup> On sait ce qu'il en est advenu. Reich refuse l'alternative de La Boétie : soit les hommes ont été contraints, soit ils ont voulu leur servitude. Car choisir la deuxième hypothèse entraîne à invoquer l'aveuglement des hommes.<sup>51</sup> On ne veut pas la servitude, on la choisit parce que l'on croit y voir la liberté. Si Reich refuse cet argument, c'est parce qu'il y voit une impasse théorique et pratique. D'une part, comprendre la servitude en termes d'aveuglement ou d'illusion ne permet pas de comprendre pourquoi les hommes sont asservis, puisque la question n'est que déplacée. Il s'agit maintenant de demander pourquoi les hommes sont trompés. D'autre part, la réponse à cette question revient soit à naturaliser la servitude dans une stupidité consubstantielle à l'humanité ; soit à tout faire reposer sur la prise de conscience, force magique qui rend l'émancipation aussi incompréhensible qu'un miracle. La théorie de la servitude volontaire et de l'aveuglement ne permet donc ni de comprendre l'avènement du fascisme, ni de se donner les moyens pour agir et transformer la situation. C'est pourquoi Reich fait au marxisme vulgaire les mêmes reproches que Spinoza, naguère, aux philosophes :

Renonçant à toute critique constructive, il se contente de condamner [...]. Ce faisant, il s'enfonce dans d'innombrables difficultés et ne récolte que des échecs, puisqu'il est forcé de faire sans cesse, dans ses campagnes politiques, de la psychologie appliquée en parlant des

---

49 *Ibid.*, p. 91.

50 Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, *op. cit.*, p. 48.

51 Voir La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 209.

« besoins des masses », de la « conscience révolutionnaire », de la « volonté » de faire la grève, etc. Plus il nie la psychologie, plus il sombre dans le psychologisme métaphysique ou, ce qui est pis, dans l'illusionnisme à la Coué, quand il explique une situation historique par la « psychose hitlérienne » ou quand il recommande aux masses de « garder confiance », puisque la « révolution avance quand même et ne se laisse pas abattre », etc. En fin de compte, il prêche un courage fondé sur l'illusion, sans rien expliquer objectivement, sans comprendre ce qui se passe autour de lui.<sup>52</sup>

En reprenant Reich et Spinoza, Deleuze et Guattari s'inscrivent dans cette lignée de penseurs que l'explication de l'exploitation par l'argument de la servitude volontaire et de l'aveuglement ne contente pas. Plus profondément, ils placent leur travaux sous le signe de deux philosophes qui ont vu dans le problème de la servitude et de la liberté un problème *fait à la philosophie*, en ce sens que, posé comme tel, ce problème exige de la philosophie une mise en question de ses principes et de ses présupposés, une suspension de son cadre théorique, une mise en cause de ses certitudes les plus intimes. De quoi s'agit-il exactement ?

Dans *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Deleuze revient souvent sur un constat essentiel à sa lecture : au commencement, les hommes ne sont pas libres. Ils ne naissent pas rationnels, les idées adéquates ne nous sont pas données. Le passage le plus important de la thèse complémentaire de Deleuze est peut-être le suivant :

Chez Spinoza, il en est de la vérité comme de la liberté : elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité par laquelle nous produisons des idées adéquates, échappant à l'enchaînement d'une nécessité externe. Par là, l'inspiration spinoziste est profondément empiriste. Il est toujours frappant de constater la différence d'inspiration entre les empiristes et les rationalistes. Les uns s'étonnent de ce qui n'étonne pas les autres. A entendre les rationalistes, la vérité et la liberté sont avant tout des droits ; ils se demandent comment nous pouvons déchoir de ces droits, tomber dans l'erreur ou perdre la liberté. [...] Dans une perspective empiriste, tout est renversé : l'étonnant, c'est que les hommes arrivent parfois à comprendre le vrai, parfois à se comprendre entre eux, parfois à se libérer de ce qui les enchaîne. [Chez Spinoza], on reconnaît déjà l'inspiration empiriste, qui conçoit la liberté et la vérité comme des produits ultimes surgissant à la fin. Un des paradoxes de Spinoza, et ce n'est pas le seul cas où nous le verrons s'exercer, est d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme, un des plus rigoureux qu'on ait jamais conçus. Spinoza demande : Comment

---

52 Reich, *La psychologie des masses du fascisme*, op. cit., p. 56-57.

arriverons-nous à former et à produire des idées adéquates, alors que tant d'idées inadéquates nous sont nécessairement données, qui distraient notre puissance et nous séparent de ce que nous pouvons ?<sup>53</sup>

La situation de départ, l'état de servitude, légitime la philosophie. Son utilité est toute trouvée, comme entreprise libératrice de démystification : la philosophie est la critique de toutes les idées inadéquates et des passions tristes qui empêchent les hommes d'être libres et heureux. Mais l'important, dans ce texte, n'est pas tant la reprise de cette définition éternelle de la philosophie, que la formulation problématique de son point de départ et de son activité. Deleuze rapproche ici le spinozisme de l'empirisme, pour les opposer l'un et l'autre au rationalisme autour du sens de leur étonnement initial. Pour le rationalisme, la servitude est une déchéance. Certes, la philosophie a pour objectif l'émancipation, mais elle commence par s'étonner de la servitude. À l'inverse, pour l'empirisme la servitude est l'état de fait dont il faut partir : l'étonnement vient du surgissement de la liberté.

Cependant, Spinoza n'est pas empiriste. Il reprend « les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme », en ce sens qu'il ne conçoit la liberté qu'à la fin, non comme une nature de fait. Mais il ne partage pas les présupposés empiristes, identiques, en dernière analyse, à ceux du rationalisme. L'un et l'autre, en effet, se donnent tous faits la liberté et le vrai, à l'aune desquels ils jugent les malheurs des hommes et tracent la voie de leur émancipation possible. L'empirisme n'est pas étonné que la multitude soit en état de servitude ; de même que le rationalisme ne s'en étonne que pour en rire ou en pleurer, parce qu'il a toujours déjà mis cet état sur le compte d'une finitude de notre être ou d'un péché de notre volonté. Mais Spinoza n'est ni empiriste ni rationaliste parce que, selon lui, la liberté et la vérité ne sont pas donnés, mais doivent être produits, *pour le philosophe lui-même*. Aussi commence-t-il par s'étonner de ce que sa propre rationalité ne soit pas adéquate à la situation : la mauvaise image de la république dans la population ; l'assassinat, en 1672, des frères de Witt. À chaque fois, il faut tout recommencer, tout reprendre à zéro. Deleuze y insiste quand, en 1970, il présente la « vie de Spinoza » :

A la conduite passionnelle et belliqueuse de la monarchie, Jean de Witt oppose la conduite rationnelle de la république appuyée d'une méthode naturelle et géométrique. Or le mystère semble celui-ci : que le peuple reste fidèle au calvinisme, à la maison d'Orange, à l'intolérance et aux thèmes bellicistes. Depuis 1653, Jean de Witt est grand pensionnaire de Hollande. Mais la république n'en reste pas moins une république par surprise et par hasard, par manque de roi plutôt que par préférence, mal acceptée du peuple. [...] Il n'est donc pas

---

53 Deleuze, *SPE*, p. 134-135.

étonnant que Spinoza, en 1665, interrompe provisoirement l'*Ethique* et entreprenne la rédaction du *Traité théologico-politique*, dont une des questions principales est : pourquoi le peuple est-il si profondément irrationnel ? pourquoi les hommes se battent-ils « pour » leur esclavage comme si c'était leur liberté ? pourquoi est-il difficile non seulement de conquérir mais de supporter la liberté ? [...] Quand les frères de Witt, en 1672, eurent été assassinés, et que le parti orangiste eut repris le pouvoir, il ne pouvait plus être question pour Spinoza de publier l'*Ethique* : une courte tentative à Amsterdam, en 1675, le persuade vite d'y renoncer. [...] La pensée de Spinoza se trouve maintenant occupée par le problème le plus récent : quelles sont les chances d'une aristocratie commerciale ? pourquoi la république libérale a-t-elle fait faillite ? d'où vient l'échec de la démocratie ? est-il possible de faire avec la multitude une collectivité d'hommes libres au lieu d'un rassemblement d'esclaves ?<sup>54</sup>

Tel est également le point de départ de Deleuze et Guattari dans *L'anti-Œdipe*. En ce sens, il s'oppose bien à la question de l'empirisme comme à celle du rationalisme. Le premier demandait comment il se fait que les hommes fassent montre de liberté, le second pourquoi ils ne suivent pas ses propres préceptes moraux. Spinoza, et après lui Reich, Deleuze et Guattari demandent quant à eux : pourquoi la rationalité philosophique ne convient-elle pas aux actions concrètes des hommes ? Et en conséquence : comment les hommes peuvent-ils devenir libres ? Si la servitude volontaire devient un problème avec Spinoza, Reich, Deleuze et Guattari, c'est en raison de cette transformation des présupposés de la philosophie, qui les suspend et les met en question. Dire que les hommes veulent leur servitude, c'est bien la tentation rationaliste *et* empiriste, soit pour les condamner, soit pour les y réduire. Le nouveau rationalisme de Spinoza, la psychologie des masses de Reich et la schizo-analyse de Deleuze et Guattari voient dans la servitude volontaire un problème et non un constat : non pas une explication, mais au contraire la mise en demeure de penser autrement.

La thèse défendue ici est la suivante : si Deleuze aborde les problèmes politiques avec *L'anti-Œdipe*, c'est parce que la question politique lui fut d'abord posée de l'intérieur, comme une question touchant à la *fonction*, à la *pratique* et aux *effets* de la philosophie. Depuis ce problème, nous pouvons comprendre comment Deleuze est passé à la politique, autrement dit comment une pensée œuvrant dans l'histoire de la philosophie et la métaphysique a éprouvé la nécessité d'aborder les questions politiques – et, tout autant, de politiser ses propres questions. L'hypothèse qui soutient cette thèse est simple : durant les années soixante, Deleuze n'a pas cessé de problématiser sa propre pratique de philosophe *autour de la notion d'illusion*. Nous avons vu la fonction de la philosophie

---

54 Deleuze, *SPP*, p. 17-20.

assignée par Spinoza : entreprise de démystification ou critique des illusions qui asservissent les hommes. Cette fonction est à chaque fois mise en question, jusqu'à *L'anti-Œdipe*, par une philosophie qui n'est ni rationaliste, ni empiriste : une philosophie qui ne se donne pas la pensée ou la liberté comme données d'avance, mais comme produits d'un engendrement, d'une culture ou d'un dressage – d'une genèse.<sup>55</sup> Notre question est : comment Deleuze en vient-il à formuler cette mise en question, par quels biais et en quels termes ?

On sait que, de ses recherches menées dans les années soixante, Deleuze retiendra comme thème central celui de l'image de la pensée : il cherche « une nouvelle image de la pensée, ou plutôt une libération de la pensée par rapport aux images qui l'emprisonnent ».<sup>56</sup> Et, en effet, tous les ouvrages l'abordent, d'une manière ou d'une autre. Nous chercherons à montrer : premièrement, que c'est à travers le thème de l'image de la pensée que Deleuze formule pour son compte la mise en question de la philosophie initiée par Spinoza ; deuxièmement, que ses études d'histoire de la philosophie lui permettent d'aiguiser les notions principales par lesquelles il aborde pleinement ce thème dans le chapitre III de *Différence et répétition*. En effet, nous verrons que la dualité image dogmatique de la pensée/nouvelle image est moins une opposition toujours déjà tranchée, un partage dont les critères seraient donnés, que l'expression conceptuelle du problème de la fonction de la philosophie, de ses moyens de réalisation et de ses effets, articulée autour de l'idée d'illusion. Que cette idée soit un problème, et un problème crucial, l'énonciation côte à côte des termes de la question fondamentale de la philosophie politique et de la définition spinoziste de la philosophie que Deleuze reprend à son compte suffit à nous le prouver : d'un côté l'on affirme que « jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses » pour rendre raison de l'état de servitude fasciste ; de l'autre, on assigne à la philosophie la tâche critique de nous démystifier de nos illusions. Y a-t-il là un paradoxe inavoué et inavouable ? Ou Deleuze a-t-il subitement « pris conscience » du caractère illusoire de la notion d'illusion ? Ni l'un ni l'autre : l'illusion est un problème. Deleuze y trouve le point nodal du problème de la philosophie elle-même. Et c'est en le déterminant, cherchant à élaborer un nouveau

---

<sup>55</sup> Voir Deleuze, *SPE*, p. 241.

<sup>56</sup> Voir Deleuze, « Préface à l'édition américaine de *Différence et répétition* », texte de 1986 paru sous le titre « Preface to the English Edition » in *Difference et Repetition*, New York, Columbia University Press, 1994, p. xvi-xvii, repris dans *Deux régimes de fous* : « Une nouvelle image de la pensée, ou plutôt une libération de la pensée par rapport aux images qui l'emprisonnent, c'est ce que j'avais déjà cherché chez Proust. Mais là, dans *Différence et répétition*, cette recherche devient autonome, et devient la condition pour la découverte des deux concepts. Aussi est-ce le chapitre III qui me paraît maintenant le plus nécessaire et le plus concret, et introduire aux livres suivants, jusqu'aux recherches avec Guattari, quand nous invoquons pour la pensée un modèle végétal de rhizome par opposition au modèle de l'arbre, une pensée-rhizome au lieu d'arborescente. » *DRF*, p. 283. Voir aussi « Lettre-préface à Jean-Clet Martin », paru dans Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze, op. cit.*, et repris dans *Deux régimes de fous* également : « je crois que, outre les multiplicités, le plus important pour moi a été l'image de la pensée telle que j'ai essayé de l'analyser dans *Différence et répétition*, puis dans *Proust*, et partout. » (*DRF*, p. 339).



concept d'illusion qui ne se confonde pas avec celui d'erreur, une nouvelle compréhension de la mystification qui n'y voit pas une tromperie, une nouvelle conception de la philosophie qui ne la réduise pas à un simple opérateur de « prise de conscience », que Deleuze abordera la question politique. Il pourra ainsi, à l'aide d'un concept d'illusion original préalablement élaboré – et non contre lui –, rapporter ses recherches à la psychologie reichienne qui récuse sans plus de précautions la notion d'illusion. L'originalité de Deleuze réside en ceci : déplacer une conception de la philosophie comme critique sur le terrain de la politique malgré l'écart qui, de prime abord, les rend incompatibles. Ainsi, il construit une « philosophie politique » irréductible à une dissolution de la fonction critique dans le rapport égalitaire aux masses ou, à l'inverse, à l'annulation de l'égalité impliquée par toute politique dans la position hautaine et aristocrate de la fonction critique du philosophe.

En prenant le point de vue de la genèse et en articulant notre propos autour de la notion d'illusion, nous souhaitons donner un éclairage singulier sur les travaux d'histoire de la philosophie auxquels se livre Deleuze avant *L'anti-Œdipe*. Nous procéderons en trois temps majeurs. D'abord, par une étude de ce qu'on a, à raison, appelé la « philosophie de la vie », c'est-à-dire le vitalisme de Gilles Deleuze, ancré dans la philosophie nietzschéenne.<sup>57</sup> Ensuite par une analyse de la confrontation menée par Deleuze avec la philosophie critique de Kant, essentielle au vitalisme deleuzien. Enfin, par une lecture du texte célèbre de Freud *Au-delà du principe de plaisir*, qui permet à Deleuze de déterminer les conditions du problème de l'image de la pensée dans *Différence et répétition*. Ces trois temps visent à poser progressivement notre problème.

La pensée de l'affirmation qui est au cœur de *Nietzsche et la philosophie* ne relève pas, comme on le croit souvent, d'une attitude aristocratique fondée sur un système conceptuel opposant les faibles aux forts, la tristesse à la joie et condamnant sans égards les illusions et l'état de servitude auxquels conduit le nihilisme, la mauvaise conscience et le ressentiment. Penser en termes d'affirmation, c'est au contraire effectuer un premier pas vers la mise en question radicale de l'attitude philosophique, des dualismes qu'elle implique et des critères qu'elle se donne *a priori*. Il s'agira d'abord, méthodologiquement, de suspendre la notion d'illusion et les concepts qui l'accompagnent. Nous montrerons que le concept d'affirmation indique avant tout une manière de penser qui refuse de rejeter une partie de l'existence dans le registre de l'apparence : affirmer, c'est affirmer tout ce qui existe, c'est-à-dire en dégager la logique propre sans reléguer aucun objet du côté du faux, du mirage ou de l'erreur. De telles notions s'apparentent plus au jugement moral qu'à

---

<sup>57</sup> Par exemple Guillaume Sibertin-Blanc dans *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 1.

la pensée ; à la condamnation qu'à l'effort de compréhension. Le vitalisme est une philosophie de la vie parce qu'il construit un système conceptuel susceptible de saisir le vivant dans sa pluralité la plus hétérogène et ses variations les plus diverses : l'illusion à ce titre est toujours moyen d'affirmation, inscrit dans la positivité d'un mode d'existence. Nous verrons que, chez Deleuze, le vitalisme tire son sens de sa radicalité. Il s'agit en effet moins d'une ontologie ou d'une métaphysique que d'un opérateur de problématisation de la pensée. Si tout phénomène enveloppe un mode d'existence dont il procède, alors toute pensée doit être rapportée à une manière de vivre qui se construit en elle ou par elle. En ce sens, un vitalisme conséquent est un vitalisme radical : il porte sa propre interrogation à la racine, c'est-à-dire sur lui-même, et permet de poser à la pensée le problème de la vie qu'elle autorise ou dont elle est le symptôme. La détermination des enjeux et des problèmes du vitalisme deleuzien fera l'objet de notre première partie. Elle aborde déjà la question de la critique, au centre de la seconde partie.

La question de la critique ne laisse pas de travailler la philosophie de Deleuze. Elle est d'abord paradoxale, posée dans le cadre du vitalisme : d'un côté, une pensée de l'affirmation requiert une perspective critique pour déjouer les pièges des philosophies fondées sur les notions qu'elle récuse ; de l'autre, elle semble ne pas pouvoir faire usage de la critique, au risque de tomber à son tour dans ce qu'elle dénonce, à savoir une pensée du négatif. Le criticisme enveloppe-t-il nécessairement une négativité ? Comprendons bien que cette question est intérieure au vitalisme. Elle ne lui vient pas du dehors, opposant terme à terme philosophie de la vie ou pensée de l'affirmation, et philosophie critique. Il s'agit là d'un véritable problème qui met en question la possibilité du vitalisme lui-même. À la fois nécessaire et destructrice, la critique en menace la légitimité. Une lecture attentive et précise de *Nietzsche et la philosophie* et des textes principaux auxquels Deleuze se réfère nous permettra de répondre à ce problème, dont nous rencontrerons plusieurs figures.

Cependant, une telle perspective ne porte que sur le plan de la possibilité d'une philosophie de la vie – à quelles conditions un vitalisme est-il possible ? Tout autre est la question de sa nécessité – à quelles conditions le vitalisme est-il réel ? Cette dernière question peut paraître moins importante ; elle est en réalité bien plus cruciale. D'une part en raison de notre point de départ, à savoir la question spinoziste des effets concrets qu'une philosophie est susceptible de produire : le vitalisme, pour Deleuze lecteur de Spinoza, mais aussi de Nietzsche, n'a aucun intérêt s'il peut seulement fournir une émancipation possible, et non effective. D'autre part, en raison des exigences propres au vitalisme lui-même qui, comme philosophie de la vie, ne peut se contenter d'une validité théorique de droit. Nous devons toujours concilier notre problème de départ et les exigences du point de vue de la genèse.

La philosophie critique apparaît ainsi comme une dimension nécessaire du vitalisme. Le vitalisme de Deleuze est critique : de cette manière seulement, il réalise son programme démystificateur et émancipateur. Le débat avec Kant, entamé dès 1954 dans *Empirisme et subjectivité*, s'inscrit dans ce cadre : la constitution d'un nouveau concept d'illusion, une illusion qui ne trompe pas, en est l'enjeu. Il constitue l'axe de notre seconde partie. La philosophie critique de Kant donne les moyens à Deleuze d'affronter un danger qui menace la position du problème de la pensée – de sa fonction et de ses effets. Lorsqu'elle interroge les conditions sous lesquelles sa tâche est effective, la philosophie met en question la valeur de sa propre tâche. Tel est le point de départ de la lecture deleuzienne de Kant. Or, une telle interrogation se heurte au danger qui menace peut-être toute la pensée : celui de *l'indifférence*. Selon nous, il est le moteur non seulement de *La philosophie critique de Kant*, mais aussi, déjà, d'*Empirisme et subjectivité* : l'essai sur Hume peut être lu depuis ce problème qui affecte la philosophie au plus profond.

Affronter la menace d'indifférence n'est pas un devoir, une obligation, ni même une exigence. C'est un fait. Sa nécessité n'est pas celle d'une loi de causalité à l'œuvre dans la nature, ni d'une loi morale régissant l'existence des êtres rationnels. Quand nous disons qu'elle affecte la philosophie, il faut l'entendre au sens fort de ce terme : elle lui est intérieure et en constitue la limite propre, celle qui la force à activer ses propres passions. En ce sens, on peut dire qu'aucune philosophie n'y échappe. Mais beaucoup évitent et conjurent la menace de l'indifférence. Et il est probable que Deleuze veuille, ou plutôt : ne puisse faire autrement que de l'aborder de front, sans médiation, dans un corps-à-corps qui s'appuie, certes, sur bien des prédécesseurs glorieux, mais ne s'assure en son fond que de lui-même et de son cheminement singulier. Il est bien délicat de formuler le problème de l'indifférence « comme il faut ». S'agit-il de demander à quoi sert la philosophie ? Si elle est utile ? À quoi bon la philosophie ? Pourquoi penser ? Pour qui ? Si un salut est à espérer ? Ou une vie heureuse à créer ? Nous ne le savons pas encore. Deleuze n'a estimé y être parvenu, provisoirement, qu'avec *Différence et répétition* et *Logique du sens* : avec la dualité conceptuelle image de la pensée/pensée sans image, nouvelle détermination du problème de l'illusion, détaché de tout point de vue moral.

L'indifférence n'est pas l'indifférencié. C'est même le contraire. S'il y a indifférence, c'est en raison de la différence, de la trop grande différence entre nos facultés : cette différence au-dessus de laquelle nous ne pouvons pas sauter pour réunir nos pouvoirs et penser enfin, cette différence que nous ne pouvons pas dépasser pour mettre en œuvre notre raison. La différence des facultés : Deleuze reprend ce problème à Kant pour poser celui de l'indifférence qui menace la philosophie. Nous verrons en quoi il implique la question du temps. Il convient pour l'instant d'en relever la

conséquence pour ainsi dire pratique : penser n'est pas un acte spontané. Kant n'avait conservé la spontanéité de la pensée qu'à la condition de distinguer soigneusement – et de manière plus complexe qu'il ne semble parfois – le droit et le fait, avec l'aperception transcendantale comme condition de possibilité, en droit, de toutes mes représentations. Le thème célèbre de la fêlure et du moi dissout signifie d'abord ceci : penser n'est l'initiative de personne, mais dépend de synthèses passives, c'est-à-dire reste sous le coup d'une dissolution virtuelle dont nous n'avons pas la maîtrise ni en droit ni en fait. Rien n'assure que nous penserons encore, que nous pourrions penser, ni même que nous le pouvons actuellement. Il y a une affection au cœur de la pensée qui la sépare d'avec elle-même et l'ouvre à la temporalité.

C'est sur ce point que Deleuze rencontre la psychanalyse freudienne. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud est face à un problème d'une grande importance pour la psychanalyse, qui va jusqu'à mettre en cause la vie pulsionnelle et toute thérapeutique du psychisme : si certains phénomènes pulsionnels se soustraient au principe de plaisir, qu'est-ce qui *fonde* la vie psychique ? Si le principe de plaisir ne détermine pas toute la vie psychique, sur quel critère et de quelle manière libérer les patients des souffrances qu'ils subissent ? Le célèbre dualisme des pulsions de vie et des pulsions de mort, qui a tant préoccupé Deleuze dans *Présentation de Sacher-Masoch* jusqu'à *L'anti-Œdipe*, est le résultat de cette double question. Chez Freud, se croisent une interrogation sur les conditions de la pensée – de la plus élémentaire jusqu'à la plus élaborée, de la *doxa* jusqu'à l'*épsitème* et à la science – et une problématisation de la liberté pratique, l'une et l'autre posées dans toute la radicalité requise par la menace de l'indifférence, qui prend ici la figure de l'indifférence des patients pour le thérapeute et de l'indifférence des pulsions à l'égard de la vie.

La psychanalyse permet à Deleuze de forger des concepts décisifs par lesquels il abordera, pour son compte, le problème qui l'occupe durant toutes ces années. Mais elle reste, à bien des égards, prise dans la dualité kantienne du droit et du fait. Pire, comme le dernier homme de Nietzsche, elle n'est même plus guidée par l'espoir d'un salut constitutif du devoir-être. La psychanalyse, freudienne déjà, est revenue de toutes les illusions, y compris de celle qui nous pousse à nous débarrasser de toutes nos illusions. Alors, il nous restera à voir comment Deleuze aborde pour son compte, à travers la dualité image de la pensée/pensée sans image, le danger d'indifférence ; comment il pose le problème de la fonction de la philosophie et quelle est sa conception de la critique ; enfin, ce qui exige intrinsèquement de déplacer ce problème sur le terrain politique, c'est-à-dire de le politiser.

## PREMIÈRE PARTIE

### UN VITALISME RADICAL : DELEUZE LECTEUR DE NIETZSCHE

#### Remarques introductives

Cette première partie vise à déterminer l'opération précise de Deleuze dans la philosophie nietzschéenne et à en présenter l'importance pour la suite de l'œuvre. Mais surtout, elle met à l'épreuve notre hypothèse de lecture des textes de Deleuze qui traitent d'histoire de la philosophie durant les années soixante : Deleuze y réfléchit sa propre pratique, en problématise les conditions et le fonctionnement et tente de déterminer le sens et la valeur de ce qu'il fait, en vue de remplir la tâche libératrice qu'il attribue à sa pensée et à son action.

Deleuze entre véritablement dans le champ philosophique avec *Nietzsche et la philosophie* en 1962. Il est vrai qu'en 1953 déjà, il avait publié *Empirisme et subjectivité*, une étude sur la philosophie de Hume. Mais c'est avec son *Nietzsche* qu'il est identifié – et identifiable – comme un chercheur qui, bien qu'il passe encore par les écrits des autres, élabore néanmoins une pensée originale. Au regard de l'ensemble de l'œuvre, la décennie qui sépare *Empirisme et subjectivité* de *Nietzsche et la philosophie* est un véritable « trou ».<sup>58</sup> Durant dix ans, Deleuze ne publie aucun livre. Il fait ses cours et se frotte à de nombreux auteurs de l'histoire de la philosophie et de l'histoire littéraire.<sup>59</sup> Dans *L'évolution créatrice*, Bergson utilise l'image des explosifs pour décrire le processus créateur qui caractérise l'élan vital : l'énergie est accumulée et, surtout, retenue dans tout vivant, permettant une décharge dans laquelle la vie se réalise comme création. Il y a un phénomène de retardement de l'explosion constitutif de l'explosion, une suspension de la décharge énergétique

---

<sup>58</sup> Deleuze, « Sur la philosophie », entretien avec Raymond Bellour et François Ewald, *Magazine Littéraire*, n° 257, septembre 1988, repris dans *Pourparlers* : « Si vous voulez m'appliquer les critères bibliographie-biographie, je vois que j'ai écrit mon premier livre assez tôt, et puis plus rien pendant huit ans. Je sais pourtant ce que je faisais, où et comment je vivais pendant ces années, mais je le sais abstraitement, un peu comme si quelqu'un d'autre me racontait des souvenirs auxquels je crois, mais que je n'ai pas vraiment. C'est comme un trou dans ma vie, un trou de huit ans. C'est cela qui me semble intéressant dans les vies, les trous qu'elles comportent, les lacunes, parfois dramatiques, mais parfois même pas. Des catalepsies ou des espèces de somnambulisme sur plusieurs années, la plupart des vies en comportent. C'est peut-être dans ces trous que se fait le mouvement. » (*Pp*, p. 188-189).

<sup>59</sup> Sur les activités professionnelles de Deleuze durant cette période, voir François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 144-152.

qui la rend possible.<sup>60</sup> Lorsque Deleuze parle de sa période de latence, il se rapproche de cette image, caractéristique de tout acte créateur. La lecture de Nietzsche, assez tardive,<sup>61</sup> mettra le feu aux poudres : *Nietzsche et la philosophie* sera le premier jaillissement d'une pensée singulière. Sans doute, *Empirisme et subjectivité* anticipe nombre de thèmes et de notions repris par Deleuze dans ses ouvrages ultérieurs. Mais il est délicat de s'en emparer pour commencer un travail sur la philosophie deleuzienne : ce livre difficile, très technique et refermé sur lui-même, s'éclaire à la lumière des recherches postérieures de Deleuze. Il nous semble en particulier trouver une place originale et déterminante en regard du débat avec la philosophie kantienne mené dès *Nietzsche et la philosophie*, approfondi dans *La philosophie critique de Kant*, et repris dans *Différence et répétition*, au centre du problème qui occupe Deleuze durant toutes les années soixante : le problème de l'image de la pensée et de la philosophie critique. C'est pourquoi nous réservons l'analyse de ce livre pour la seconde partie de ce travail, où nous aborderons ce problème. Avant, il nous faut en étudier les conditions. *Nietzsche et la philosophie* permet de les mettre au jour et d'en déterminer les enjeux. Avec cette étude, Deleuze trace les premières lignes de forces majeures de sa pensée. On peut les placer sous le signe du vitalisme.

En effet, la parution de *Nietzsche et la philosophie* marque Deleuze d'une empreinte dont il ne se départira jamais. Il passera désormais pour un philosophe de la vie : un penseur du devenir, de la multiplicité et de la différence, contre toute réduction du réel aux formes figées, à l'identique et aux figures du même. Le livre de Deleuze marque l'aboutissement d'un regain d'intérêt pour Nietzsche, sous l'influence des travaux et des cours de Jean Hyppolite et surtout de Jean Wahl, progressivement remise à l'avant-plan de la scène philosophique française par Georges Bataille d'abord, Michel Foucault ensuite, Jacques Derrida enfin.<sup>62</sup> L'originalité de *Nietzsche et la philosophie* réside d'abord dans la présentation systémique de la philosophie nietzschéenne, aux antipodes de ce que peut laisser comme impressions la lecture d'une œuvre pour majeure partie aphoristique. Mais surtout, Deleuze imprime à la philosophie nietzschéenne une orientation qui, déjà, marque les esprits. En quatrième de couverture, on peut lire :

La philosophie de Nietzsche a une grande portée polémique ; elle forme une anti-dialectique absolue, se propose de dénoncer toutes les mystifications qui trouvent dans la dialectique un dernier refuge. Ce que Schopenhauer avait rêvé, mais non réalisé, pris comme il était dans le

60 Voir Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, Quadrige, 10<sup>e</sup> éd., 2003, p. 246-247

61 Voir la « Lettre à un critique sévère », parue dans Michel Cressole, *Deleuze*, Éd. Universitaires, 1973, reprise dans *Pourparlers* (p. 11 à 23), p. 15 : « C'est Nietzsche que j'ai lu tard et qui m'a sorti de tout ça. » (Deleuze fait référence à ses recherches d'histoire de la philosophie).

62 Voir François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, op. cit., p. 159.

filet du kantisme et du pessimisme, Nietzsche le fait sien, au prix de sa rupture avec Schopenhauer. Dresser une nouvelle image de la pensée, libérer la pensée des fardeaux qui l'écrasent. Trois idées définissent la dialectique : l'idée d'un pouvoir du négatif comme principe théorique qui se manifeste dans l'opposition et la contradiction ; l'idée d'une valeur de la souffrance et de la tristesse, la valorisation des « passions tristes », comme principe pratique qui se manifeste dans la scission, dans le déchirement ; l'idée de la positivité comme produit théorique et pratique de la négation même. Il n'est pas exagéré de dire que toute la philosophie de Nietzsche, dans son sens polémique, est la dénonciation de ces trois idées.<sup>63</sup>

Cette quatrième de couverture ne doit pas nous tromper. Nous y avons rétrospectivement identifié le noyau vitaliste de la philosophie deleuzienne, en ce qu'il comporte de critique et d'hostilité à l'égard de la dialectique. De ce point de vue, le *Nietzsche* semble confirmer un cliché qui court à propos de Deleuze historien de la philosophie. Deleuze apporterait à l'auteur étudié au moins autant que ce qu'il en retire ; les travaux consacrés, entre autres, à Hume, Lucrèce, Nietzsche, Kant, Bergson, Proust ou Sacher-Masoch seraient avant tout, pour reprendre l'expression consacrée, « du Deleuze ». Sans doute est-ce vrai de *Nietzsche et la philosophie*. Rappelons cependant que, parmi tous les auteurs abordés au cours de son œuvre, Deleuze accordait une place singulière à Nietzsche, précisément à ce sujet. Si l'historien de la philosophie a pour habitude de faire des enfants dans le dos aux penseurs qu'il étudie, avec Nietzsche, c'est différent : « Des enfants dans le dos, c'est lui qui vous en fait. »<sup>64</sup> On n'affirmera donc pas trop vite que Deleuze, préalablement anti-dialecticien, voire anti-hégélien en général, aurait lu Nietzsche pour le « tordre » dans le sens souhaité. Manifestement, le projet intellectuel du jeune Deleuze est fortement *marqué*, au sens fort du terme, par sa traversée de la philosophie nietzschéenne en ce début des années 60 : elle y imprime une orientation conceptuelle, une manière de penser. La question à laquelle nous devons répondre n'est pas : qu'est-ce que Deleuze apporte à la philosophie nietzschéenne ? Mais : qu'est-ce que la philosophie nietzschéenne apporte à la pensée naissante de Deleuze ? La lecture anti-dialectique proposée par Deleuze doit donc être expliquée depuis la pensée de Nietzsche elle-même, et non comme une sorte d'application d'idées préconçues sur une œuvre qui se prêterait heureusement, comme par magie, à cette entreprise – selon l'heureuse logique de la rencontre, fort appréciée en terre deleuzienne. Comme si le vitalisme de Deleuze était déjà tout constitué en 1962, comme s'il était naturellement animé d'une haine féroce envers la pensée dialectique et le hégélianisme, comme si, enfin, le *Nietzsche* de Deleuze était plus « du » Deleuze que « du » Nietzsche.

Mais il n'y a pas encore de « Deleuze » en 1962. Cette date marque justement la naissance

---

63 Deleuze, *Nph*, quatrième de couverture.

64 Deleuze, *P*, p. 15.

de la philosophie deleuzienne. Elle *commence* à apparaître comme telle, *au moyen et grâce à la pensée nietzschéenne*. Certes, Deleuze n'arrive pas vierge devant l'œuvre de Nietzsche. Nous verrons qu'un véritable projet philosophique s'est formé durant les années 50 au contact du vitalisme de Canguilhem, permettant de comprendre la rencontre de la philosophie nietzschéenne et la constitution d'une pensée deleuzienne singulière. Mais précisément, ce n'est encore qu'un projet. Les textes de Nietzsche lui donneront les instruments les plus importants de sa réalisation. *Le normal et le pathologique* avait ouvert la voie à un vitalisme rigoureux étudiant au plus près les êtres vivants, depuis leur activité propre, qui consiste à investir l'expérience par position de valeurs. S'y dessine, déjà, une philosophie de la positivité de la vie, du devenir et de la multiplicité de l'existence, de la rationalité complexe du vivant. S'y esquisse, seulement, une certaine forme de *radicalité*, que Deleuze trouve plus nettement chez Nietzsche. Qu'on ne se méprenne pas : par radicalité, il faut entendre l'exigence de prendre les choses à la racine, et non une sorte de prise de position excessive et lyrique, faite d'envolées et de formules bien senties, à quoi il arrive qu'on réduise la philosophie de Deleuze. Le vitalisme de Canguilhem résout moins de problèmes qu'il n'en pose ; mieux, comme l'a souligné Pierre Macherey dans une introduction récente à un recueil d'articles, il est essentiellement opérateur de problématisation, c'est-à-dire mise en question de la pensée.<sup>65</sup> De ce point de vue, il appelle la constitution d'un vitalisme de la philosophie elle-même, une philosophie vitaliste de la vie et du vivant philosophiques. Tel est, selon nous, le projet philosophique du jeune Deleuze : une problématisation vitaliste de la pensée elle-même, comme racine du vitalisme. C'est très exactement cette radicalité-là que Deleuze trouve chez Nietzsche. Nous devons donc relire *Nietzsche et la philosophie* à partir de ce prisme interprétatif.

À cet égard, le concept d'*affirmation* est central. Il concentre en effet les enjeux et les exigences du nietzschéisme selon Deleuze. Si nous n'en saisissons pas toute l'importance, nous

---

65 Voir Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris, La fabrique, 2009, p. 57-58. Nous citons longuement, parce que Macherey nous semble formuler, sous le nom de vitalisme, ce que nous avons trouvé chez Deleuze avec le point de vue de la genèse : « Dans l'œuvre de G. Canguilhem, où la fidélité à "l'esprit du vitalisme" est régulièrement rappelée, on pourrait distinguer *deux vitalismes* : le premier, sans ombre, apporterait la réponse à la question de la physiologie, et la fonderait par la même occasion ; nous disons bien, au conditionnel, apporterait, car ce vitalisme est aussitôt critiqué par l'interprétation donnée de l'esprit du vitalisme, qui lui confère une place privilégiée par rapport à toutes les théories possibles : celle de n'être théorique qu'en apparence, en n'étant au fond que la préservation, sur le plan propre au concept, de *la volonté de perpétuer une problématique*. La réponse n'est alors qu'une transposition de la question, et c'est le moyen trouver pour la *garder*. [...] Il y a donc deux fidélités possibles : celle qui prend la question pour une réponse, qui se paie d'un mot, et se hâte d'oublier la question en répétant inlassablement le mot ; l'autre, plus secrète et plus difficile, récupère la question, la retrouve, la reconnaît, n'admet le vitalisme contre d'autres théories *que parce qu'il n'est pas une théorie* ; non parce qu'il *les* critique, mais parce qu'en elles il critique la théorie (ou plutôt son illusion), et ainsi restituée à la science, en l'occurrence à la physiologie, à la fois une histoire et un avenir. Ainsi, on atteint l'une des plus grandes difficultés dans le travail de défouissement du concept : si la présence du concept enveloppe la permanence d'une question, elle ne le fait le plus souvent que d'une façon *obscur*, présentant la question comme une réponse, travestissant le concept en théorie. Pourtant *la question n'est jamais oubliée* ; transposée, elle demeure, et c'est elle qui en fin de compte est réfléchie par celui qui *utilise* le concept, même s'il reste ignorant de ce qu'il réfléchit. »



risquons de manquer la force et l'originalité du vitalisme deleuzien, en réinstallant une série de dualismes qu'il cherchait pourtant à conjurer, en particulier celui par lequel il marque sa différence : la dualité pensée de l'affirmation/pensée de la négation, vitalisme/dialectique. Il nous faudra donc l'étudier patiemment : en repérer la présence dans les textes de Nietzsche, en étudier la reprise et la systématisation qu'en fait Deleuze, en dégager les effets philosophiques dans les textes de l'un et de l'autre. Nous verrons que le concept d'affirmation vise à déjouer le danger qui menace toute pensée vitaliste de se retourner en son contraire : la contamination par l'esprit de vengeance, l'esprit du négatif. C'est seulement depuis une juste compréhension du concept d'affirmation que la portée polémique du nietzschéisme de Deleuze, dirigée contre la dialectique, prend tout son sens ; sans cela, elle apparaît comme un contre-sens.

## I. Deleuze et la philosophie : un projet vitaliste

Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère [...].

Deleuze, « Sur la philosophie ». <sup>66</sup>

### 1) Les enjeux de l'évaluation nietzschéenne

Dès les premières lignes de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze définit l'entreprise philosophique dans les termes d'une critique :

Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur. [...] Nietzsche n'a jamais caché que la philosophie du sens et des valeurs dût être une critique. [...] [L]a philosophie des valeurs, telle qu'il l'instaure et la conçoit, est la vraie réalisation de la critique, la seule manière de réaliser la critique totale, c'est-à-dire de faire de la philosophie à « coups de marteau ». <sup>67</sup>

Cette critique a deux formes ou deux aspects complémentaires<sup>68</sup> : l'interprétation et l'évaluation. L'interprétation rapporte « toute chose, et toute origine de quelque valeur, à des valeurs » ; l'évaluation, quant à elle, rapporte « ces valeurs à quelque chose qui soit comme leur origine, et qui décide de leur valeur. »<sup>69</sup> Interpréter, c'est concevoir un phénomène donné (un concept, un fait, une attitude, etc.) comme le symptôme de forces qui lui donnent son sens et qui se définissent par certaines valeurs.<sup>70</sup> Évaluer, c'est concevoir ces valeurs impliquées dans les forces depuis les manières d'être qui les posent, c'est-à-dire qui évaluent, et dont toute valeur est redevable. Si l'interprétation dégage le sens d'un phénomène en prenant appui sur des valeurs comme sur des principes, l'évaluation dégage la valeur de la valeur, en prenant le point de vue qui préside à sa position. Le sens de la connaissance est de chercher le vrai et de mobiliser les forces de l'intellect et du langage (interprétation) ; la valeur du vrai est de vouloir un autre monde que celui-ci, un monde derrière et au fondement du monde apparent, et de vivre de telle manière que ce monde-ci soit

---

<sup>66</sup> Entretien cité, repris dans *Pp*, p. 196.

<sup>67</sup> Deleuze, *Nph*, p. 1.

<sup>68</sup> Voir *ibid.*, p. 99.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>70</sup> Voir *ibid.*, p. 3 : « Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle. »

invalidé – ascétisme, vie monastique, retrait du monde (évaluation). C'est pourquoi Deleuze affirme : « Le problème critique est : la valeur des valeurs, l'évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur *création*. »<sup>71</sup> Le sens d'un phénomène, ce sont ses valeurs, portées dans les forces qui s'en emparent ; ses valeurs elles-mêmes ne sont rien sans les évaluations qui les posent, c'est-à-dire qui les créent, par la biais de certaines forces.

À bien y réfléchir, il se pourrait que la définition de la critique évaluative soit vide de toute signification. L'évaluation consiste à rapporter les valeurs aux évaluations dont elles procèdent. Ses critères, ce sont les évaluations elles-mêmes : évaluer, c'est évaluer. Mais ce n'est pas là – malgré les apparences – une simple tautologie. Dire que l'évaluation trouve ses critères dans les évaluations constitutives des valeurs à évaluer, c'est soustraire l'activité critique à toute instance judiciaire ; c'est marquer l'écart entre évaluation et jugement ; c'est inscrire la philosophie des valeurs dans un certain vitalisme plutôt que dans une philosophie du jugement ; c'est, enfin, placer la critique sous le signe de l'immanence, contre sa soumission à toute transcendance. Nous reviendrons sur ce point, qui concentre les principaux enjeux du rapport difficile et problématique que Deleuze entretient à l'égard de Kant. Retenons ici qu'en rapportant l'évaluation à l'évaluation, Deleuze refuse de présupposer des valeurs premières à l'aune desquelles il y aurait évaluation critique de valeurs secondes : « ce sont les valeurs qui supposent des évaluations, des “points de vue d'appréciation”, dont dérive leur valeur elle-même ».<sup>72</sup> C'est en ce sens que Deleuze opposera l'évaluation au jugement.<sup>73</sup> Mais ce n'est possible qu'à la condition de penser l'évaluation radicalement, de la penser à la racine : les modes d'existence, les manières d'être ou les styles de vie.<sup>74</sup>

Les évaluations, rapportées à leur élément, ne sont pas des valeurs, mais des manières d'être, des modes d'existence de ceux qui jugent et évaluent, servant précisément de principes aux valeurs par rapport auxquelles ils jugent.<sup>75</sup>

Se dessine ici l'une des thèses fondamentales de la philosophie de Deleuze, qui doit être le fil conducteur de notre lecture de *Nietzsche et la philosophie* en particulier, de l'œuvre en général. En rapportant les évaluations aux évaluations, c'est-à-dire à des manières d'être plutôt qu'à des valeurs, Deleuze pose une première fois l'exigence *vitaliste* qui traverse tout son travail, qui consiste à prendre le point de vue du vivant polarisant son expérience et créant des valeurs. Que les

---

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>73</sup> C'est le thème de « Renverser le platonisme », paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1967, repris en appendice dans *Logique du sens*, sous le titre « Platon et le simulacre », p. 292-307. Cette opposition apparaît déjà dans *Nietzsche et la philosophie*.

<sup>74</sup> Trois expressions employées dans *Nietzsche et la philosophie*, p. 2.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 2-3.

évaluations ne soient pas des valeurs, ou susceptibles d'être rapportées à des valeurs, c'est-à-dire évaluées elles-mêmes, mais qu'elles soient des manières d'être, des modes d'existence, c'est là interdire d'évaluer les valeurs d'un autre point de vue que celui qui les pose et les crée, et les éprouve comme valeurs.

## 2) Canguilhem : un vitalisme de l'évaluation

Un tel paradigme qui rapporte tout ce qui est à un mouvement d'évaluation qui n'est rien d'autre, en définitive, qu'une manière de vivre, peut être qualifié de vitaliste, si par là on se garde d'entendre une pensée qui dissout toute réalité singulière dans le grand fond indifférencié de la vie et dont les seules paroles possibles seraient : « oui ! » et « non ! », logique d'affirmation et de négation – pensée dont, pour le dire une première fois, on a parfois fait la pensée centrale du nietzschéisme de Deleuze. Au contraire la philosophie nietzschéenne des valeurs est vitaliste en ce qu'elle rapporte méthodiquement tout phénomène, toute chose, toute pensée, au mouvement d'évaluation et au mode d'existence dans lequel ce mouvement est pris, dont il procède. Ce vitalisme à tout le moins méthodologique n'est pas sans dette à l'égard des travaux de Georges Canguilhem, dont Deleuze fut l'élève.<sup>76</sup> Deleuze se réfère peu à Canguilhem. Mais il trouve dans *Le normal et le*

76 Sous sa direction, conjointement à Jean Hyppolyte, il rédigea son mémoire de D.E.A. portant sur l'empirisme de Hume, publié en 1953 sous le titre *Empirisme et subjectivité*. Voir François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, op. cit., p. 138. Sur le rapport de Deleuze à Canguilhem, et sur l'importance de Canguilhem pour la lecture deleuzienne de Nietzsche, voir François Dosse, *Deleuze et Guattari : biographie croisée*, op. cit., p. 159, et Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze : une introduction*, op. cit., p. 20 à 23.

Bouaniche relève que « Deleuze connaissait bien l'œuvre du philosophe de la vie comme l'attestent, d'une part, l'usage qu'il fait des notions canguilhemiennes de “normes” et d’“allures” de vie, et, d'autre part, la conception des rapports entre santé et maladie que l'on trouve dans *Nietzsche et la philosophie* (II, 13), et qui débouche dans ce livre sur la thèse, assurément reprise de Canguilhem, que la maladie n'est pas un état défectueux, mais bien plutôt l'expression d'une nouvelle puissance de la vie » (p. 22). Plus généralement, dans sa petite présentation de Canguilhem, il remarque que « Canguilhem retrouve une conception nietzschéenne de la vie comme position de valeur et puissance de création. » Mais lorsqu'il aborde la présentation de *Nietzsche et la philosophie*, Bouaniche choisit plutôt d'y voir l'influence de Jean Wahl, et son exigence d'une pensée pluraliste (pluralisme des significations selon les forces qui s'emparent d'un phénomène), Jean Wahl ayant publié en 1920 chez Alcan *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, qui a incontestablement suscité l'intérêt de Deleuze pour la pensée anglo-saxonne, celle de James et de Whitehead en particulier (voir *ibid.*, p. 60-61). C'est que Bouaniche cherche à montrer la conception de la pensée ou de la posture philosophique que Deleuze est alors en train d'élaborer, « l'image de la pensée » que Nietzsche, puis d'autres après, lui permettent de construire. Il nous semble pour notre part que cette image de la pensée est le résultat d'un intérêt plus vaste et plus vague pour la philosophie nietzschéenne, suscité par cette conception de la vie que Deleuze trouve chez Canguilhem, comme Bouaniche l'a lui-même remarqué. Deleuze ne vient pas à Nietzsche pour construire une image de la pensée, c'est Nietzsche qui fait naître en lui la nécessité de poser le problème de la pensée comme problème de l'image de la pensée. Nous revenons bien entendu sur tout ceci dans cette partie.

D'autre part, il est intéressant de constater que Wahl fut, selon François Dosse, l'un des instigateurs du regain pour la pensée nietzschéenne dans les années cinquante (voir François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, op. cit., p. 159-160 et 162-163). Certes, le projet philosophique avec lequel Deleuze aborde la pensée de Nietzsche est enrichi des influences qu'il subit alors (Jean Wahl, mais aussi Jean Hyppolite, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, et dans une moindre mesure Maurice de Gandillac). Mais il reste qu'il est, dans son principe et son orientation majeure, d'inspiration canguilhemienne, dont le rapport entre la santé et la maladie est d'ailleurs moins la preuve que le symptôme ou l'indice d'un héritage plus profond.

*pathologique* bien plus que de simples thèmes, concepts ou problèmes : un projet philosophique. *L'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, paru en 1943, se termine sur ce programme, dont nous avons vu qu'il ouvrirait *Nietzsche et la philosophie* : faire de la philosophie une « philosophie des valeurs ».<sup>77</sup>

#### A. *Le normal et le pathologique* : une épistémologie moniste et pluraliste

On sait que le livre majeur de Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, vise à reconfigurer le partage normal/pathologique, pour sortir de la réduction du second terme à une simple excroissance du premier, c'est-à-dire *au point de vue* du premier. Pour le dire d'abord simplement, le pathologique n'est pas une variation quantitative – par excès ou par défaut – de l'état normal du corps sain. C'est la constitution par le vivant d'une nouvelle allure, d'un nouveau mode de vie, d'une nouvelle polarisation de l'expérience en termes de meilleur et de moins bon.<sup>78</sup> On peut caractériser le vitalisme de Canguilhem à la fois de moniste et de pluraliste. *Moniste* au sens où quelle que soit la qualité attribuée à chaque vivant, malade ou sain, normal ou pathologique, c'est toujours de la vie dont il s'agit, de l'être comme être vivant. *Pluraliste* au sens où la vie se définit par la création de normes, c'est-à-dire par la position, par un étant donné, de polarités orientant son expérience, *à chaque fois distincte et singulière*. Par conséquent, toute entreprise biologique doit se pencher sur *chaque* être vivant et étudier *toutes* les modalités de la vie, indépendamment d'une norme préalable qui ne retiendrait que certains vivants comme vivants et en exclurait d'autres, relégués dans un autre ordre que l'ordre du vivant. D'un côté, c'est par le monisme que le pluralisme est possible. En effet, la compréhension pleine et positive de la pluralité des existants requiert une conception unitaire du vivant telle que chaque vivant soit une variation singulière de la vie. D'un autre côté, c'est par le pluralisme que le monisme se réalise, puisque le pluralisme permet de rendre raison de la variété des choses singulières, sans les dissoudre dans une unité générale (LA substance, LA vie, LA nature, etc.) qui ferait du monisme une philosophie abstraite. La conséquence de cette double perspective est que pour Canguilhem, la maladie n'est pas l'absence de normes, ni même

---

77 Georges Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, 1943, repris dans Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, et augmenté des « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique (1963-1966) ». Nous citons cette édition augmentée, d'après la 10<sup>e</sup> édition, parue en collection Quadrige en 2007.

78 Canguilhem lutte ici avec la conception biologique et médicale traditionnelle de la pathologie qui conçoit la pathologie comme une variation quantitative de la normalité étudiée par la physiologie, sur fond de continuité. Canguilhem parle de « la formation d'une théorie des rapports entre le normal et le pathologique selon laquelle les phénomènes pathologiques ne sont dans les organismes vivants rien de plus que des variations quantitatives, selon le plus et le moins, des phénomènes physiologiques correspondants. Sémantiquement, le pathologique est désigné à partir du normal non pas tant comme *a* ou comme *dys* que comme *hyper* ou *hypo*. [...] Le besoin de rétablir la continuité, pour mieux connaître afin de mieux agir, est tel qu'à la limite le concept de maladie s'évanouirait. » *Ibid.*

l'annulation tendancielle de normativité – cette dernière définition permettrait en effet de hiérarchiser les vivants, pour ainsi dire d'en haut, du plus au moins de normativité dont un vivant fait preuve, ce qui n'est possible que par un point de vue introduisant dans le vivant du non-vivant, au moins à titre limitatif, comme « moins » vivant. *Le normal et le pathologique* ne peut donc accepter la plupart des conceptions antérieures de la maladie. Que les maladies soient autant de points d'entrée privilégiés pour l'étude de la santé, comme chez Auguste Comte<sup>79</sup> ; que, à l'inverse, le corps sain et normal soit l'objet privilégié d'investigation pour une thérapeutique des cas pathologiques, comme chez Claude Bernard : c'est toujours « l'identité réelle des phénomènes vitaux normaux et pathologiques » qui est affirmée. De cette manière, on réduit les seconds à des exagérations ou à des déficiences par rapport aux premiers, c'est-à-dire à des phénomènes hors normes qui ne se comprennent qu'en regard des phénomènes normaux.<sup>80</sup> Une même perspective fonde ces deux conceptions inverses et complémentaires : une perspective qui homogénéise en simples variations quantitatives des différences qualitatives.<sup>81</sup> Canguilhem relève plusieurs raisons qui rendent compte du choix de cette perspective. Ainsi rapporte-t-il le positivisme quantitativiste de Comte à l'horizon politico-sociologique qui systématise son entreprise.<sup>82</sup> De même, la pathologie scientifique que cherche à élaborer Claude Bernard doit être comprise dans son milieu, celui, scientifique, du 19<sup>ème</sup> siècle, qui entend par « scientifique » une généralisation du « physico-chimique », et ne peut envisager scientifiquement le vivant, normal ou pathologique, qu'en continuité avec le mort ou la matière inerte.<sup>83</sup> Mais la raison majeure du choix de cette perspective se laisse découvrir négativement, par l'exclusion ou le rejet qu'il implique. Prendre le point de vue homogénéisant, c'est annuler *les différences de valeur de l'expérience*, pour en considérer la réalité fondamentale. Mieux, c'est prendre un point de vue qui en exclut un autre et considère l'expérience

---

79 Voir Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 21 : « les maladies doivent pouvoir jouer le rôle, aux yeux du savant, d'expérimentations spontanées, permettant une comparaison entre les divers états anormaux de l'organisme et son état normal. [...] Par suite toute conception de pathologie [*sic*] doit s'appuyer sur une connaissance préalable de l'état normal correspondant, mais inversement l'étude scientifique des cas pathologiques devient un moment indispensable de toute recherche des lois de l'état normal. »

80 *Ibid.*, p. 14.

81 Ce qui suppose un jeu ambigu qui passe du continu à l'homogène et confond ces deux concepts, c'est-à-dire qui interprète l'écart entre les différences de degré comme un écart quantitatif d'une seule et même nature, ou d'une nature commune aux degrés considérés. Sur ce point, voir *ibid.*, p. 25 et p. 40-41, où Canguilhem repère et critique ce jeu respectivement chez Broussais et chez Bernard.

82 Voir *ibid.*, p. 31 : « En affirmant de façon générale que les maladies n'altèrent pas les phénomènes vitaux, Comte se justifie d'affirmer que la thérapeutique des crises politiques consiste à ramener les sociétés à leur structure essentielle et permanente, à ne tolérer le progrès que dans les limites de variation de l'ordre naturel que définit la statique sociale. »

83 Voir *ibid.*, p. 37 : « L'idée de la continuité entre le normal et le pathologique est elle-même en continuité avec l'idée de la continuité entre la vie et la mort, entre la matière organique et la matière inerte. Cl. Bernard a incontestablement le mérite d'avoir nié des oppositions jusque-là admises entre le minéral et l'organique, entre le végétal et l'animal ; d'avoir affirmé l'omnivalence du postulat déterministe et l'identité matérielle de tous les phénomènes physico-chimiques quel qu'en soit le siège et quelle qu'en soit l'allure. » Sur ce point, voir également les pages 64 et suivantes.

comme une expérience *polarisée* entre plusieurs valeurs, c'est-à-dire évaluée en fonction de normes qui lui donnent du relief. C'est prendre le point de vue du scientifique théoricien, y ancrer et annuler celui du médecin praticien, refuser toute validité à celui du malade qui fait l'expérience de sa maladie. Contre cette exclusion, Canguilhem formule l'une des thèses principales du livre – pour ne pas dire *la* thèse principale : il y a prééminence de la maladie sur la médecine, et de la médecine sur la pathologie scientifique.<sup>84</sup> L'expérience de la maladie doit orienter tout art médical et toute compréhension des pathologies : c'est en elle que s'originent médecine et science pathologique, et non l'inverse.<sup>85</sup>

Si aujourd'hui la connaissance de la maladie par le médecin peut prévenir l'expérience de la maladie par le malade, c'est parce que autrefois la seconde a suscité, a appelé la première. C'est donc bien toujours en droit, sinon actuellement en fait, parce qu'il y a des hommes qui se sentent malades qu'il y a une médecine, et non parce qu'il y a des médecins que les hommes apprennent d'eux leurs maladies.<sup>86</sup>

Cette affirmation est lourde de conséquences. C'est la normalité elle-même qu'il s'agit de reconsidérer à son tour. En effet, si la médecine est requise par une expérience première de souffrance, si la pathologie scientifique est appelée par la médecine pour résoudre les problèmes rencontrés par la thérapeutique, il est possible que nous devions mettre en question la pureté théorique de la physiologie, et plus généralement de la biologie. Elles aussi sont filles des obstacles rencontrés par un être vivant, autrement dit de son *expérience*. Comme l'écrivait le docteur Victor Prus en 1821, cité par Canguilhem :

[...] la physiologie loin d'être le fondement de la pathologie ne pouvait naître au contraire que de celle-ci. C'est par les changements qu'impriment aux fonctions la maladie d'un organe et quelquefois la suspension complète de ses actes que nous connaissons son usage et son importance [...]. C'est donc la pathologie qui, aidée de l'anatomie pathologique, a créé la physiologie : c'est elle qui, chaque jour, y dissipe d'anciennes erreurs et favorise ses progrès.<sup>87</sup>

---

84 On trouve cette thèse dès le début du livre, *ibid.*, p. 12 : « C'est sans doute au besoin thérapeutique qu'il faut attribuer l'initiative de toute théorie ontologique de la maladie. »

85 Contrairement à « l'idée commune à Comte et à Cl. Bernard », qui est « qu'une technique doit être normalement l'application d'une science. »

86 *Ibid.*, p. 53-54.

87 Victor Prus, *De l'irritation et de la phlegmasie, ou nouvelle doctrine médicale*, Paris, Panckoucke, 1825, p. L, cité par Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, p. 64.

Dès lors, la question devient : la physiologie est-elle une science du vivant en tant que vivant – ce qui implique de prendre en compte l'expérience du normal et du pathologique ? Ou est-elle une science du vivant en tant que composé de matière inerte – réductible par conséquent à la physique et à la chimie ?<sup>88</sup> Question qui, au-delà de la classification et de la dénomination des disciplines scientifiques, se prolonge et trouve toute sa pertinence dans le « second problème » posé par Canguilhem, après le premier problème du rapport entre normal et pathologique : « Y a-t-il des sciences du normal et du pathologique ? »<sup>89</sup> Autrement dit : y a-t-il des sciences qui prennent en compte les points de vue de l'être vivant en tant qu'être vivant, sain ou malade, normal ou pathologique ?

## B. Santé et maladie : le problème du critère

Comprendre la science depuis la thérapeutique et la thérapeutique depuis l'expérience du malade, ce n'est pas invoquer un retour au vécu originaire, fondateur de toute réflexion objective. Il s'agit plutôt de se donner les moyens de comprendre la tension qui habite le vivant, contre son annulation dans une et une seule réalité stable et homogène de la matière. La question n'est donc pas de revenir aux expériences premières et fondatrices des choses mêmes, mais d'être en mesure de saisir la diversité des expériences vitales, qui procèdent par polarisations ou valorisations, c'est-à-dire par position de normes. C'est à cette fin que Canguilhem refuse les conceptions précédentes de la maladie. Il repère, dans les théories positivistes et quantitativistes, les normes ou qualités qui y sont impliquées, les jugements de valeurs ou les positions de polarités qui y sont effectués. En effet, avant que d'être des représentations, les théories de Comte ou de Bernard procèdent, par leur positivisme apparemment homogénéisant, à une *qualification* – et donc une hiérarchisation – de l'expérience. C'est ce que trahit l'usage, flou et mouvant, des termes de normal, sain, pathologique ou anormal. On y entrevoit ce qui définit tout vivant : la problématisation de son expérience en termes *de plus et de moins*, sa valorisation *affective*, la position d'une norme au sein de l'expérience qui la partage, entre ce qui se voit qualifié de meilleur et ce qui est considéré moins bon.<sup>90</sup> C'est ici l'enjeu central de la thèse de Canguilhem : quand les scientifiques parlent du normal, ils décrivent moins qu'ils n'évaluent. Tout simplement parce que, montre Canguilhem, la normalité ... n'existe pas. Ce n'est pas un état de fait. C'est un *idéal* posé par un vivant normatif : un vivant qui configure son expérience, en le polarisant, en instituant des normes qui qualifient son milieu.<sup>91</sup> De sorte que,

---

88 Voir *ibid.*, p. 66-67.

89 *Ibid.*, p. 69.

90 Sur cette définition du vivant, voir entre autres les pages 77 à 79 de *Le normal et le pathologique*.

91 Voir *ibid.*, p. 41 : « Comme si la santé parfaite n'était pas un concept normatif, un type idéal ? En toute rigueur, une norme n'existe pas, elle joue son rôle qui est de dévaloriser l'existence pour en permettre la correction. »



inversement, la maladie n'est pas sans normes.<sup>92</sup> *La maladie est elle aussi normative*. La pathologie scientifique doit prendre en compte la singularité de cette normativité singulière, sans la considérer depuis une normativité... normale, vis-à-vis de laquelle la maladie ne serait alors qu'une variation. La maladie est donc une allure de la vie, tout comme la santé, à ceci près qu'elle n'est pas la même. C'est une autre configuration de l'expérience, une autre normativité. Dès lors, la question est de savoir où passe la frontière entre les deux expériences, santé et maladie. Canguilhem semble nous donner un critère fiable : celui de ce qu'on peut appeler la *capacité* normative. Un vivant sain se caractériserait par sa capacité à instituer de nouvelles normes, et ainsi à élargir son expérience, à démultiplier ses possibilités.<sup>93</sup> Un vivant malade, au contraire, serait défini par son incapacité à créer de nouvelles normes. Il serait tendanciellement réduit à une seule norme, à laquelle il tendrait à s'identifier.<sup>94</sup>

Cependant, présenté sous ce seul aspect quantitatif – bien que cette quantité soit celle d'une création de qualités –, le critère est douteux : ne reconduit-on pas ce qu'on condamnait tout à l'heure, en reprochant aux positivistes d'aligner la pathologie ou la maladie sur la normalité ou l'état sain transformant la différence de nature en simple différence de degré, c'est-à-dire de quantités plutôt que de qualités. Dès lors, ne sommes-nous pas dans l'incapacité de distinguer rigoureusement santé et maladie sans reconduire une forme d'homogénéité qui, seule, autoriserait la mesure, la comparaison et, de cette manière, la distinction des deux états ? La radicalité de la remise en cause du partage entre le normal et le pathologique à laquelle procède Canguilhem semble paradoxale. Visant à lutter contre l'annulation de l'expérience de la maladie dans sa singularité par son alignement, dans les sciences du pathologique, sur l'état normal de santé, Canguilhem propose de voir dans la maladie une forme normative, c'est-à-dire un mode de valorisation de l'expérience au même titre que d'autres modes, en particulier celui de la santé, ce qui conduit à ne plus pouvoir faire de différence entre santé et maladie, en ce qu'elles sont toutes deux des allures de la vie. La compréhension de la maladie de l'intérieur, depuis son mode de fonctionnement propre, revient à prendre un point de vue qui soit aussi compréhensif que celui que l'on adopte habituellement pour la santé normale, et à y voir aussi une position de normes. Elle conduit, du même coup, à *rendre incomparables santé et maladie*, rigoureusement similaires et absolument différentes. C'est parce

92 Voir *ibid.*, p. 119 : « L'état pathologique ou anormal n'est pas fait de l'absence de toute norme. »

93 Voir *ibid.*, p. 132 : « L'homme ne se sent en bonne santé – qui est la santé – que lorsqu'il se sent plus que normal – c'est-à-dire adapté au milieu et à ses exigences – mais normatif, capable de suivre de nouvelles normes de vie. »

94 Voir *ibid.*, p. 120 : « Le vivant malade est normalisé dans des conditions d'existence définies et il a perdu la capacité normative, la capacité d'instituer d'autres normes dans d'autres conditions. » Et p. 121 : « Le malade est malade pour ne pouvoir admettre qu'une norme. Pour employer une expression qui nous a déjà beaucoup servi, le malade n'est pas anormal par absence de norme, mais par incapacité d'être normatif. »

que la maladie, comme la santé, est position normative, qu'elle ne peut pas être comparée à la santé. La conséquence paradoxale est la suivante : *la maladie ne peut plus être comprise comme maladie*, c'est-à-dire comme non-santé, relativement à l'état de santé. Ainsi, *au moment même où la maladie semble être conçue positivement*, pour elle-même, du point de vue de l'expérience normative qu'elle est, *elle s'annule comme maladie*, c'est-à-dire comme expérience de la maladie, épreuve de souffrance qui se vit en écart par rapport à un état de santé comme état de bien-être.

[...] ne pas vouloir admettre d'un point de vue biologique que la vie ne fait pas de différence entre ses états, c'est se condamner à ne pas même pouvoir distinguer un aliment d'un excrément. Certes l'excrément d'un vivant peut-être aliment pour un autre vivant, mais non pour lui. Ce qui distingue un aliment d'un excrément ce n'est pas une réalité physico-chimique, c'est une valeur biologique. Semblablement, ce qui distingue le physiologique du pathologique ce n'est pas une réalité objective de type physico-chimique, c'est une valeur biologique.<sup>95</sup>

Contre la tendance des médecins, à un premier niveau, des physiologues à un second, à oublier que la maladie est avant tout « l'expérience d'un obstacle, vécue d'abord par un homme concret, sous forme de maladie », Canguilhem insiste régulièrement sur l'exigence de revenir à cette expérience première.<sup>96</sup> Ne devons-nous pas faire de même, face à notre propre tendance à faire de la maladie un concept, celui d'« expérience normative », ou d'« allure de la vie », et reprendre ce point de vue du malade, afin d'éviter la généralisation abstraite du vocabulaire de la normativité et la relativisation complète des expériences – et donc, leur suppression comme expériences – conséquente à cette généralisation ? Et n'est-ce pas là, d'ailleurs, se donner les moyens de reprendre contact avec le mouvement même de la vie, comme polarisation dynamique, c'est-à-dire comme *expérience qui fait la différence* entre des états ?

### C. Science, expérience, affectivité

Ce qui distingue la santé de la maladie, ce n'est pas une quantité objective d'énergie ou de capacité normative. Entre les deux, il n'y a pas non plus un gouffre absolu qui dissout toute distinction. La distinction passe par une *valeur* biologique, une valeur posée par la vie qui *pose*, de cette manière, une différence. Cette valeur est celle que « l'expérience vécue des hommes [...] est

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 139.

susceptible de recevoir pour eux et par eux. »<sup>97</sup> Le vivant s'oriente entre ce qui est bon pour lui et ce qui ne l'est pas, entre ce qui tend vers sa santé et ce qui le menace de la maladie, par la position d'une norme. Autrement dit – c'est là l'important ! – la maladie et la santé ne sont pas des *états* du vivant que l'on pourrait distinguer *a priori* ou même *a posteriori* sur un plan d'analyse objective, selon le type ou la quantité de normativité qu'ils comprennent : ce sont des *valeurs*. Ce que nous prenons pour des états de maladie et de santé sont en réalité eux-mêmes redevables d'une normativité vitale qui s'élabore à travers les pôles santé/maladie, comme pôles normatifs propres au vivant, traduits en termes catégoriels chez l'homme.

C'est la vie elle-même, par la différence qu'elle fait entre ses comportements propulsifs et ses comportements répulsifs, qui introduit dans la conscience humaine les catégories de santé et de maladie.<sup>98</sup>

La santé et la maladie sont inconcevables séparément, dans la mesure où elles ne sont pas tant, comme telles, des expériences, que des *polarités* de l'expérience, qui dessinent son devenir, sa tendance et par rapport auxquelles l'expérience se situe.

C'est pourquoi le savant, lorsqu'il considère la vie en tant que vie, c'est-à-dire en tant que position de polarités, ne peut le faire comme analyste d'un objet, contemplateur d'états et d'activités, mais comme vivant lui-même, et donc comme partie prenante à cette position de polarité qu'il observe. Le savant

ne considère plus seulement la vie comme une réalité identique à soi, mais comme un mouvement polarisé. Sans le savoir, le physiologiste ne considère plus la vie d'un œil indifférent, de l'œil du physicien qui étudie la matière, il considère la vie en qualité de vivant que la vie traverse lui aussi dans un certain sens.<sup>99</sup>

Nous avons vu que la médecine et la science de la pathologie étaient ancrées dans un appel du malade. Mais la réponse à cet appel ne peut pas être tout en extériorité, indépendamment de l'expérience qui a provoqué cet appel – sauf à en manquer la nature, et donc à ne pas y répondre. Il n'y a de réponse que si le médecin et/ou le scientifique reprennent à leur compte l'expérience de la maladie, pour tenter de proposer des pistes de transformations adéquates.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 150.

Le médecin a pris parti explicitement pour le vivant, il est au service de la vie et c'est la polarité dynamique de la vie qu'il traduit en parlant de normal et de pathologique.<sup>100</sup>

Cela signifie que, cherchant une solution au problème posé au et par le malade, le médecin s'engage dans sa construction même, afin d'esquisser sa résolution. Il est partie prenante à la polarité posée par le malade, et donc à l'élaboration de l'expérience. C'est seulement de cette manière que le médecin peut tracer les voies d'une guérison effective.

Le critère de distinction entre santé et maladie n'a donc aucun sens s'il n'est posé et formulé par la vie elle-même. Il est *immanent à l'expérience* ou à l'épreuve, par le vivant, de ses conditions d'existence, de son milieu. En d'autres termes, *le critère relève du domaine de l'affectivité* :

Nous soutenons que la vie d'un vivant, fût-ce d'une amibe, ne reconnaît les catégories de santé et de maladie que sur le plan de l'expérience, qui est d'abord épreuve au sens affectif du terme.<sup>101</sup>

De sorte que la détermination de la frontière entre santé et maladie est subjective, au sens où elle n'est pas l'objet d'une définition catégorielle. Mais alors, nous devons dire aussi que les catégories sont, elles aussi, le produit d'une appréciation effectuée depuis l'expérience, en termes de sentiment de satisfaction ou d'insatisfaction. C'est en fonction de ce sentiment que le vivant élabore concrètement la polarité santé/maladie, donnant un contenu à ces idéalités vides. Et c'est en fonction de ce sentiment que la thérapeutique et la recherche scientifique – et donc aussi la réflexion philosophique – s'orientent :

La clinique ne se sépare pas de la thérapeutique et la thérapeutique est une technique d'instauration ou de restauration du normal dont la fin, savoir la satisfaction subjective qu'une norme est instaurée, échappe à la juridiction du savoir objectif. On ne dicte pas scientifiquement des normes à la vie. Mais la vie est cette activité polarisée de débat avec le milieu qui se sent ou non normale, selon qu'elle se sent ou non en position normative.<sup>102</sup>

Les affirmations de Canguilhem selon lesquelles le critère de distinction entre santé et maladie tient à la capacité normative du vivant doivent être lues en ce sens. L'état de santé, « [c]'est l'état qui peut

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 150. Voir aussi p. 81.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 153.

admettre le passage à de nouvelles normes. L'homme est sain pour autant qu'il est normatif relativement aux fluctuations de son milieu. »<sup>103</sup> Une telle affirmation, loin de résoudre le problème, ne fait que le reporter : qu'est-ce qui distingue la nouveauté ? La réponse appartient au plan subjectif de l'affectivité : le passage à de nouvelles normes ne peut être déterminé du dehors ; il est et ne peut qu'être subjectivement éprouvé.

#### D. Conclusion : vers une nouvelle rationalité

On ne croira pas qu'un tel renvoi systématique à la subjectivité, au sentiment, à l'affectivité, soit chez Canguilhem la marque d'une défaite de la réflexion rationnelle. C'est tout le contraire. La détermination affective du partage entre santé et maladie impose à la rationalité une exigence nouvelle, à la fois pratique et théorique.<sup>104</sup> Pratiquement, la tâche n'est plus, pour le théoricien, de donner seul leur contenu aux concepts de santé et de maladie, fût-il précis et singulier. Il élabore de tels concepts à titre de vivant, partie prenante du processus théorisé. Une telle entreprise n'est donc réalisable qu'*avec* les autres parties, les autres points de vue constitutifs du processus (entourage, personnel soignant, etc.), et en premier lieu celui de l'expérience initiale, l'expérience de la maladie et de la santé – le malade lui-même, le vivant lui-même. Ici, une tout autre figure de l'activité rationnelle, du *logos*, se dessine : non pas seulement un *logos* qui prend en compte l'affectivité dans sa spécificité, mais un *logos* qui en provient, un *logos* lui-même dépendant et ancré dans une affectivité première, ancrage qui, précisément, lui permet de la penser. Nous reviendrons plus loin sur ce point, décisif pour la philosophie de Deleuze. Contentons-nous pour l'instant de relever chez Canguilhem cette conception de la pensée qu'on peut qualifier de « vitaliste » : « nous pouvons dire qu'en matière biologique, c'est le *pathos* qui conditionne le *logos* parce qu'il l'appelle. »<sup>105</sup> On nous objectera que Canguilhem entend par *pathos* l'anormalité pathologique, l'obstacle qui pose problème à la vie et la met en demeure de trouver une solution. Et il est vrai que Canguilhem vise ici à marquer la priorité de la maladie sur la santé dans toute recherche scientifique biologique, en ce compris la physiologie – et pas seulement la pathologie scientifique.

C'est l'anormal qui suscite l'intérêt théorique pour le normal. Des normes ne sont reconnues pour telles que dans des infractions. Des fonctions ne sont révélées que par leurs ratés. La vie

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>104</sup> Nous résumons ici, en en développant certains aspects, les cinq points formulés par Canguilhem à la fin de son *Essai*, qui définissent en pointillé – et parfois plus explicitement – les tâches de ce qu'il appelle la « philosophie des valeurs ». Voir *ibid.*, p. 149-150.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 139.

Mais ce n'est pas si simple. L'anormalité, les ratés, les infractions qui révèlent la vie à elle-même comme position de normes, ne sont pas des états de maladie, états absolus qui s'opposeraient à la vie. Nous l'avons vu, ce sont des pôles qui mettent la vie en tension, ce sont des tendances *constitutives* de la vie elle-même. Ce qui signifie que l'appel qu'ils constituent n'est rien d'autre que la tension propre à la vie comme épreuve affective : le *logos* est donc bien conditionné par un *pathos* aux deux sens du terme, à la fois souffrance et, comme tendance, vécu affectif, sentiment.

Nous arrivons ici à la dimension théorique de l'exigence nouvelle formulée par Canguilhem. S'il n'y a pas d'états de santé et de maladie, mais des pôles et des tendances, il s'agit alors de construire un *logos*, une rationalité, apte à rendre compte de la variation tendancielle, c'est-à-dire de ceci qu'une tendance ne va pas sans contre-tendance, qu'un sentiment n'est pas absolu, mais tendu et variable, toujours déjà engagé dans un devenir-autre. Il ne suffit pas de remplacer le lexique de *l'état*, de *la stabilité*, de *l'essence*, par celui de *la tendance*, du *mouvement* ou de *la dynamique*, pour avoir rendu compte du vivant : encore faut-il s'atteler à déterminer la spécificité du tendanciel, de l'être en mouvement ou dynamique, de ce « faire la différence » qu'est la vie. Ce qui requiert une pensée de la pluralité et de la contingence, au sens où il faut rendre compte de la variation inhérente au mouvement vivant – c'est-à-dire de la pluralité des sens et des affections constitutive de son allure et de son sentiment – et de l'indétermination de l'issue de ce mouvement, condition de son inventivité. Canguilhem s'engage sur cette voie. Il ne se contente pas de dire que la santé est normativité ou créativité normative, pour sortir d'une pensée qui chosifie le vivant et le réduit à l'inerte. *Le normal et le pathologique* pense la normativité saine effective, en mouvement, en la pensant comme ce qui n'est pas seulement sain ; ou, pour le dire autrement, comme ce qui est aussi travaillé de crises, de maladies naissantes. « Quand on dit qu'une santé continuellement parfaite c'est anormal, on traduit ce fait que l'expérience du vivant inclut en fait la maladie. »<sup>107</sup> L'expérience de la santé, en tant qu'expérience, se polarise elle-même. Elle est santé *par rapport* à une tendance vers la maladie qu'elle ne cesse d'éprouver comme sa possibilité propre au moment même où elle s'éprouve comme santé.<sup>108</sup> Elle est aussi santé en sélectionnant, dans ses conditions, dans son milieu, *certaines* éléments, en retenant de la variété de ce milieu les aspects qui prennent valeur (favorable ou défavorable) pour elle. « Vivre, c'est, même chez une amibe, préférer et exclure. »<sup>109</sup> Du même

---

106 *Ibid.*, p. 139.

107 *Ibid.*, p. 86.

108 Voir *ibid.*, p. 86 : « La santé qualifiée c'est un concept descriptif, définissant une certaine disposition et réaction d'un organisme individuel à l'égard des maladies possibles. »

109 *Ibid.*, p. 84.

coup, le vivant laisse échapper d'autres éléments du milieu, ceux qu'il a exclus et qu'il ignore. Il y a donc une indétermination constitutive de l'expérience et de son devenir, qui est la raison même pour laquelle l'expérience ne cesse pas de se polariser entre santé et maladie. Comme l'écrit Canguilhem,

La vie n'est donc pas pour le vivant une déduction monotone, un mouvement rectiligne, elle ignore la rigidité géométrique, elle est débat ou explication [...] avec un milieu où il y a des fuites, des trous, des déroades et des résistances inattendues.<sup>110</sup>

L'institution de nouvelles normes, propre à la santé, c'est donc tout autant leur précarité et leur devenir, dû à ce jeu incessant, risqué et tendu avec la maladie. Par conséquent, le passage à de nouvelles normes définitoires de la santé, le renouvellement de la normalité propre à la normativité saine n'est pas le contraire absolu de la maladie, de l'épreuve d'obstacles présentés à cette activité normative. Cette épreuve d'obstacles est la condition de la normativité elle-même. C'est justement parce qu'il y a obstacles aux normes actuelles que le vivant éprouve le besoin, mieux, la nécessité d'élaborer de nouvelles normes. Le passage à de nouvelles normes indique la capacité du vivant à jouer contre, et donc avec la maladie. C'est en ce sens qu'il faut comprendre des formules étranges, paradoxales en apparence, comme par exemple : « Être en bonne santé c'est pouvoir tomber malade et s'en relever, c'est un luxe biologique. »<sup>111</sup>

À cette prise en compte de la santé en termes de tendance variable et indéterminée, répond la prise en compte similaire du phénomène inverse, la maladie. Le second apport théorique majeur de Canguilhem à une philosophie des valeurs est de montrer que la maladie, elle non plus, n'est pas un état absolu – sauf à se confondre avec la mort et à s'y annuler – mais une tendance. La maladie est mouvement qui enveloppe une voie de guérison dans la mesure où elle est toujours déjà, en elle-

---

110 *Ibid.*, p. 131. Canguilhem reviendra longuement sur cet aspect dans ses « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique », en 1966, jointes à la thèse de 1943 : l'état de santé parfaite – l'âge d'or – est un état où, en toute rigueur, il n'y a pas de régulation, où les règles ou les normes ne sont pas éprouvées comme telles, dans la tension qu'elles instituent au cœur de l'expérience, dans le devenir qu'elles engagent et qui les affecte elles-mêmes en premier lieu. État paradoxal où les normes pures se dissolvent, où l'expérience pure s'anéantit en son contraire. Voir *ibid.*, p. 178 : « La règle ne commence à être règle qu'en faisant règle et cette fonction de correction surgit de l'infraction même. Un âge d'or, un paradis, sont la figuration mythique d'une existence initialement adéquate à son exigence, d'un mode de vie dont la régularité ne dit rien de la fixation de la règle, d'un état de non-culpabilité en l'absence d'interdit que nul ne fût censé ignorer. [...] À l'absence de règles fait pendant l'absence de techniques. L'homme de l'âge d'or, l'homme paradisiaque, jouissent spontanément des fruits d'une nature inculte, non sollicitée, non forcée, non reprise. Ni travail, ni culture, tel est le désir de régression intégrale. » Plus bas, Canguilhem ajoute qu'il s'agit là d'un « rêve », « rêve proprement naïf de régularité en l'absence de règle ».

111 *Ibid.*, p. 132. Voir aussi la fin de la même page : « L'organisme sain cherche moins à se maintenir dans son état et son milieu présents qu'à réaliser sa nature. Or cela exige que l'organisme, en affrontant des risques, accepte l'éventualité de réactions catastrophiques. L'homme sain ne se dérobe pas devant les problèmes que lui posent les bouleversements parfois subits de ses habitudes, même physiologiquement parlant ; il mesure sa santé à sa capacité de surmonter les crises organiques pour instaurer un nouvel ordre. »

même, élaboration d'une nouvelle norme de vie.<sup>112</sup> On dira donc qu'elle est à la fois radicalement distincte de la santé, irréductible à une simple diminution du vivant, et identifiable comme une forme de santé nouvelle, en construction. Maladie *vécue*, elle procède d'une conjuration de sa propre limite – la maladie absolue, ou plutôt l'absolu de la maladie : la mort. Pour le dire d'une formule, *la maladie conjure la maladie*.<sup>113</sup> Elle est déjà une réponse à la présence de la limite mortelle et à la menace qu'elle constitue pour le vivant. Elle est déjà une première tentative de guérison, une première tentative du vivant de ré-aménagement de son expérience, de reconstitution d'un espace vital en réponse aux agressions de son milieu, interne ou externe, qu'il s'agit d'intégrer et de supporter – au moins provisoirement, faute de mieux. La reprise et le commentaire des analyses de Jackson sur les maladies nerveuses sont exemplaires à cet égard :

La maladie est à la fois privation et remaniement. La lésion d'un centre nerveux supérieur libère les centres inférieurs d'une régulation et d'un contrôle. Les lésions sont responsables de la privation de certaines fonctions, mais les perturbations des fonctions subsistantes doivent être portées au compte de l'activité propre de centres désormais insubordonnés. Selon Jackson, aucun fait positif ne peut avoir une cause négative. Une perte ou une absence ne suffisent pas à produire le trouble du comportement sensoriel.<sup>114</sup>

Dès lors, la principale caractéristique de la maladie devient que la guérison qu'elle esquisse est vécue comme anormale. C'est bien une nouvelle normativité, mais insatisfaisante. Elle est à l'œuvre comme devant être dépassée ou transformée. La valorisation qu'elle pose ne convient pas au milieu et met en porte-à-faux l'expérience qui s'y construit. Le milieu devient ou présente un *obstacle* : il prend une valeur négative, et avec lui l'expérience elle-même, la vie elle-même. L'obstacle n'est pas seulement un obstacle, au sens où il n'est pas tout extérieur à l'expérience du vivant : il est déjà valorisé négativement. À ce titre, il est interne à l'expérience en cours. Cette expérience, c'est précisément la maladie, qui se construit par l'obstacle, relativement à lui. La seule manière de constituer son expérience devient, pour le vivant malade, de chercher à lui échapper. C'est en ce sens qu'il tend à ne plus relever que d'une seule norme : celle qui marque son environnement négativement comme devant être surmonté et réduit l'expérience à un appel au secours.

---

112 Voir *ibid.*, p. 122, où Canguilhem écrit de la maladie qu'elle est « expérience d'innovation positive du vivant » ou « nouvelle dimension de la vie ».

113 C'est pourquoi « [o]n soigne davantage la maladie dans laquelle une maladie donnée risque de nous précipiter que la maladie elle-même, car il y a plutôt une précipitation de maladies qu'une complication de la maladie. » *Ibid.*, p. 132.

114 *Ibid.*, p. 122.



### 3) De Canguilhem à Nietzsche

*Nietzsche et la philosophie* peut parfois donner l'impression de forger les premières pièces d'une ontologie des forces. Son ambition est à la fois plus modeste et plus importante. Plus modeste parce qu'il ne tente pas de dégager la logique de l'être et de sa relation avec les étants, qu'il suffirait ensuite de déployer sur diverses régions – par exemple, l'art ou la politique. Plus importante parce que la théorie des forces vise à répondre à une exigence qui touche au plus profond de l'activité philosophique elle-même – à sa nature et à sa fonctionnement. La lecture de *l'Essai sur le normal et le pathologique* nous a permis d'identifier cette exigence dans ce qu'on peut appeler un vitalisme. Pour Canguilhem, faire une philosophie vitaliste, c'est faire une « philosophie des valeurs ». Il faut entendre par là que la philosophie n'est pas vitaliste lorsqu'elle décrit l'être ou le réel en termes de vie ou de mouvement vital, lorsqu'elle en relève, *sub specie aeternitatis*, les propriétés ou caractéristiques essentielles. La philosophie est vitaliste lorsqu'elle comprend les caractéristiques de chaque vivant depuis le mouvement de valorisation constitutif de son expérience singulière. Autrement dit, il s'agit de rapporter les phénomènes du vivant aux valeurs depuis lesquelles ils prennent sens, valeurs qui n'ont elles-mêmes de valeur que depuis l'expérience qui les pose. On reconnaît la double tâche de la généalogie nietzschéenne selon Deleuze : interpréter et évaluer. Tout se passe comme si Deleuze trouvait dans « la théorie des forces », chez Nietzsche, les moyens de reprendre pour son compte l'exigence vitaliste de Canguilhem. *Nietzsche et la philosophie* peut être lu comme une réponse aux problèmes posés par Canguilhem à la fin de son *Essai*, une réponse qui engage les pensées de Nietzsche et de Canguilhem dans une transformation mutuelle dont le produit portera le nom de Deleuze.<sup>115</sup>

L'hypothèse de lecture présentée ici ne va pas sans ambiguïtés, ni difficultés. La lecture deleuzienne de Nietzsche procède – ceci est bien connu – à une systématisation conceptuelle d'une pensée qui apparaît sous forme de courtes réflexions et d'aphorismes fulgurants. Notre proposition d'interprétation permet de définir une raison à cette systématisation : il s'agit pour Deleuze de

---

115 Dans *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Pierre Macherey rappelle, dans son avant-propos, un fait qui ne peut que nous frapper. Étudiant à l'École Normale Supérieure, en 1962-1963, Pierre Macherey se voit proposé par Althusser de présenter un exposé sur la philosophie de Canguilhem, en présence de ce dernier. À la fin de l'exposé – dont on trouve la publication dans ce volume – Canguilhem prit la parole. Macherey dit n'avoir que peu de souvenirs de la discussion. Hormis, écrit-il, « le point suivant : Canguilhem avait surpris en insistant avec force sur le rôle joué par la référence nietzschéenne dans son orientation philosophique personnelle, un point sur lequel il était resté jusqu'alors très discret. » Macherey, *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, op. cit., p. 21. On peut se demander si *Nietzsche et la philosophie*, paru en 1962, n'a pas joué un rôle dans cette surprenante déclaration.

constituer une logique de la vie à l'aide de Nietzsche, au moins autant que de rendre la pensée de Nietzsche avec une fidélité absolue. Le système présenté trouve sa forme en raison de l'unité problématique qui définit le sens de la lecture deleuzienne de Nietzsche. Mais on ne peut qu'être étonné de voir Deleuze reprendre à son compte le vitalisme de Canguilhem de cette manière. D'abord parce que Canguilhem, de son côté, poursuivait son propre projet élaboré en 1943. Et ensuite parce que ce projet n'avait de sens qu'à être réalisé sur un terrain concret, qui permettait de poser le problème du vivant de manière concrète, et d'éviter les généralisations abstraites qui manquent la singularité du réel. Canguilhem n'a pas cherché à construire une logique de LA vie, mais une logique du vivant ; mieux, une logique adaptée à chaque vivant, qui soit fonction de son expérience concrète. L'introduction à *l'Essai* est restée célèbre, qui définissait la philosophie comme « une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne », et mieux encore, « pour qui toute bonne matière doit être étrangère » :

Nous attendions précisément de la médecine une introduction à des problèmes humains concrets. [...] Deux problèmes qui nous occupaient, celui des rapports entre science et technique, celui des normes et du normal, nous paraissent devoir bénéficier, pour leur position précise et leur éclaircissement, d'une culture médicale directe.<sup>116</sup>

Or, Deleuze ne semble pas aborder un domaine du vivant, au contraire. Son étude de la philosophie de Nietzsche porte sur des concepts et des problèmes généraux, sur les grandes questions de la philosophie : le problème de l'existence, la question de la valeur et du sens, la question de la critique, etc. Si notre hypothèse de lecture est bonne, nous devons nous demander pourquoi Deleuze entreprend de prolonger le vitalisme de Canguilhem en en déployant le dispositif sur des questions philosophiques, telles qu'elles sont traitées par Nietzsche. Quel est le terrain, le domaine précis investigué par Deleuze et qui ne soit pas abordé par Canguilhem ? De quelle discipline Deleuze attend-il une introduction à des problèmes concrets ? Et à quels problèmes ?

Nous soutenons que le domaine et la discipline investis par Deleuze – marquant un premier pas d'écart par rapport à Canguilhem, mais pour mieux poursuivre son projet<sup>117</sup> –, recouvrent la philosophie comme histoire de la philosophie, ou plus largement comme histoire de la pensée.

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 7-8.

<sup>117</sup> Dans la mesure où Canguilhem lui-même portera un intérêt croissant à la question de la rationalité philosophique et scientifique (voir Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977) et pour le métier lui-même, la pratique de la philosophie et son enseignement (voir Georges Canguilhem, « Qu'est-ce qu'un philosophe en France aujourd'hui ? » dans *Commentaire*, n° 53, Julliard, printemps 1991, cité par Guillaume Le Blanc dans *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, Philosophies, 1998, 2<sup>ème</sup> édition, 2007, p. 22 et suivantes.

Canguilhem se penchait sur le domaine médical, sur les textes et les pratiques médicales. Deleuze se penche sur ce qui est pour lui le domaine du concret, à savoir les textes et les pratiques philosophiques. Cela suppose une autre conception de la philosophie que celle de Canguilhem. Plus exactement, cela suppose d'aller jusqu'au bout de la pratique philosophique initiée par l'auteur de *l'Essai* : la philosophie n'est pas abstraite du monde de la vie, réflexion pure dans un ciel pur, elle est elle-même portée par et dans la vie, elle est elle-même une modalité de vivant qu'est l'homme.<sup>118</sup> Elle n'est donc pas une réflexion sur un objet quelconque, elle est toujours déjà branchée sur des problèmes concrets, elle se déploie toujours sur des domaines définis et des objets précis. Pour le dire autrement : ses abstractions et ses généralités sont elles-mêmes des moyens d'investissement du concret, sa réflexion est elle-même une modalité singulière du vivant. Par conséquent elle ne doit pas chercher une matière étrangère, pour sortir de sa réflexion pure sur des généralités, parce que par et dans sa réflexion pure elle est déjà en rapport avec une matière étrangère. « Sortir, c'est déjà fait, ou bien on ne le fera jamais », écrira Deleuze dans *Dialogues*.<sup>119</sup> D'où la possibilité, pour la philosophie, de se prendre elle-même comme matière, sans pour autant *se réfléchir*, comme réflexion de réflexion, réflexion au carré. Ce sera l'analyse d'une modalité du vivant parmi d'autres, sur le même plan que l'activité du médecin ou l'expérience du malade.

La philosophie de Nietzsche répond à l'exigence vitaliste de Canguilhem de ce point de vue : du point de vue d'une analyse de la matière « philosophie ». C'est souvent ce que nous avons tendance à oublier en lisant *Nietzsche et la philosophie*. La pensée nietzschéenne – en particulier la généalogie – est une analyse vitaliste de la philosophie, de ses concepts et problèmes majeurs (le vrai et le faux, le bien et le mal, l'apparence ou l'illusion et le réel, etc.) ; que c'est précisément ce qui intéresse Deleuze dans sa lecture, la célèbre théorie des forces et de la volonté de puissance étant avant tout le point névralgique d'un dispositif d'analyse de la pensée en termes vitalistes, et non une théorie de l'être.

#### 4) *La naissance de la philosophie – nietzschéenne*

*Nietzsche et la philosophie* s'appuie sur des textes célèbres : *L'origine de la tragédie*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *La généalogie de la morale*, *Par-delà bien et mal*, *L'Antéchrist* et le « faux » posthume *La volonté de puissance*, principalement. Mais Deleuze cite également, à plusieurs reprises, un autre écrit de Nietzsche, moins connu que les autres : *La naissance de la philosophie*.

118 Voir *ibid.*, p. 150. Il faut dire du philosophe ce que Canguilhem affirme du physiologiste, « souvent médecin, toujours vivant » : « Sans le savoir, le physiologiste ne considère plus la vie d'un œil indifférent, de l'œil du physicien qui étudie la matière, il considère la vie en qualité de vivant que la vie traverse lui aussi dans un certain sens. »

119 Deleuze, *D*, p. 8.

*La naissance de la philosophie* est en réalité un recueil dont le texte central, inachevé, est *La philosophie à l'époque de la tragédie grecque* ou, selon les traductions, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*.<sup>120</sup> Or, dans ce texte, Nietzsche propose une lecture vitaliste – au sens où nous l'avons définie avec Canguilhem – des philosophes « préplatoniciens ». Cette lecture lui permet de mettre en évidence la dimension éthique, pour ne pas dire pratique, de pensées qui apparaissent souvent comme les premières esquisses de la métaphysique la plus abstraite qui soit.<sup>121</sup> Notre hypothèse est la suivante : Deleuze s'y réfère régulièrement parce qu'il y trouve comme une réflexion sur son propre travail, c'est-à-dire une problématisation pratique d'interrogations et de thèmes métaphysiques. Il importe donc d'analyser de près cet écrit quasi contemporain de *La naissance de la tragédie* – nous y reviendrons – pour éclairer l'usage qu'en fait Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, et préciser le sens d'une philosophie vitaliste de la philosophie elle-même.

Dans la brève introduction de *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Nietzsche définit son projet : « raconter l'histoire des plus anciens philosophes grecs », pour mettre en évidence « un fragment de personnalité ». <sup>122</sup> Ce fragment est très exactement le contraire d'un trait personnel. Il renvoie à cette part « d'absolument irréfutable » porté par tout système philosophique : ce qui a rendu ce système nécessaire pour celui qui l'a pensé. Le « fragment de personnalité » correspond à ce trait de comportement et de caractère d'une vie singulière qui implique l'élaboration de *ce système-là* et pas d'un autre. <sup>123</sup>

[...] celui que réjouit la fréquentation des grands hommes se réjouit également au contact de ces systèmes, fussent-ils même tout à fait erronés. Car, néanmoins, ils renferment quelque point absolument irréfutable, une tonalité, une teinte personnelles qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe comme on peut conclure de telle plante en tel endroit au sol qui l'a produite. Entout cas, *cette manière particulière* de vivre et d'envisager les

120 Deleuze cite le recueil de textes traduit par Geneviève Bianquis, paru à la N.R.F. Il fut ensuite retraduit par Michel Haar en 1975 dans l'édition des *Œuvres complètes* de Nietzsche chez Gallimard, d'après l'édition Colli et Montinari, sous le titre *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Nous citons la traduction révisée par M. Delaunay, dans Nietzsche, *Œuvres*, tome I, Gallimard, Pléiade, 2000. C'est un texte auquel Deleuze reviendra régulièrement, jusqu'à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, qu'on peut voir comme une reprise et une actualisation des problèmes posés par Nietzsche dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Nous y reviendrons plus loin.

121 Les « préplatoniciens » sont les philosophes Grecs de Thalès à Socrate, c'est-à-dire, selon la liste de Nietzsche, les « premiers maîtres en Grèce, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite et Socrate. » Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 338. Le texte, inachevé, s'arrête à Anaxagore.

122 *Ibid.*, p. 332.

123 C'est pourquoi ces « anciens philosophes grecs » sont particulièrement appropriés à une telle analyse, s'il est vrai que, comme l'écrira Nietzsche plus tard, « ils se réduisent eux-mêmes en système. » Nietzsche, *La volonté de puissance*, texte établi par F. Würzbach, Livre I, § 76, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, Tel, Tome 1, 1995, p. 33.

problèmes de l'humanité a déjà existé ; elle est donc possible. Le « système » ou tout au moins une partie de ce système est la plante issue de ce sol...<sup>124</sup>

Pour Nietzsche, la philosophie grecque de l'époque tragique n'est pas un simple terreau favorable à un exercice d'histoire de la philosophie. S'il faut retourner aux Grecs, c'est certes parce que cette civilisation se prête à un tel projet de reconstitution, mais elle ne s'y prête pas pour rien. Elle seule a légitimé la philosophie.<sup>125</sup> Voilà le but précis du retour aux Grecs : dégager la tâche du philosophe, sa fonction. La civilisation grecque a défini cette tâche, parce qu'elle en avait besoin. Elle a fait de la philosophie une nécessité.

[...] seule une civilisation comme celle des Grecs est en mesure de répondre à la question de savoir quelle est la tâche du philosophe ; seule une telle civilisation, dis-je, peut légitimer la philosophie en général, car elle seule sait et peut prouver pourquoi et comment le philosophe n'est pas un promeneur survenu par hasard et qui surgit indifféremment, tantôt ici, tantôt là.<sup>126</sup>

Pour autant, il ne s'agit pas d'un retour aux origines. En effet, « le chemin qui remonte aux origines mène partout à la barbarie », c'est-à-dire à l'étranger, à l'étrangeté des éléments qui composent ce dont on cherche l'origine.<sup>127</sup> Les Grecs n'échappent pas à cette origine barbare. « Rien n'est plus absurde que d'attribuer aux Grecs une culture autochtone : ils se sont au contraire entièrement assimilé la culture vivante d'autres peuples. »<sup>128</sup> Mais ce n'est pas qu'une affaire de culture, propre à cette culture particulière qu'est la culture grecque. C'est en elle-même que la question de l'origine est nulle et non avenue, en tant qu'elle est adressée à la philosophie : « les questions qui touchent à l'origine de la philosophie sont parfaitement indifférentes, parce qu'à l'origine la barbarie, l'informe, le vide et la laideur règnent partout, et qu'en toutes choses seuls importent les degrés supérieurs. »<sup>129</sup> La vraie question adressée par ce retour aux Grecs, c'est celle qui touche au « commencement ».<sup>130</sup> Par commencement, il faut entendre le franchissement du seuil qui porte la philosophie à son « degré supérieur », c'est-à-dire aussi bien au moment où elle commence comme philosophie, en tant que philosophie, dont on peut certes trouver des ébauches, des esquisses, dans d'autres pratiques, mais seulement rétrospectivement, comme on peut discerner un arôme dans un vin après

---

124 Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 331.

125 Voir *ibid.*, p. 336 : « Tournons-nous maintenant vers cette autorité suprême qui décide de ce qu'on peut appeler sain en parlant d'un peuple. Les Grecs, parce qu'ils sont véritablement sains, ont une fois pour toutes *légitimé* la philosophie elle-même du simple fait qu'ils ont philosophé, et bien plus, en effet, que tous les autres peuples. »

126 *Ibid.*, p. 340.

127 *Ibid.*, p. 337-338.

128 *Ibid.*, p. 337.

129 *Ibid.*, p. 337.

130 *Ibid.*, p. 336.

l'avoir senti pour lui-même. Dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, on trouve une préfiguration de la généalogie, telle que Foucault, dans un texte célèbre, la définissait par la recherche de la provenance (*Herkunft*) et de l'émergence (*Entstehung*) par opposition à la recherche de l'origine (*Ursprung*).<sup>131</sup> Alors que la recherche de l'origine est quête du sol identitaire qui permet de fonder une histoire continue, la recherche de la provenance et de l'émergence est celle des appartenances multiples constitutives d'un groupe et de son surgissement par l'apparition d'une règle de composition d'éléments hétérogènes. En revenant aux « philosophes préplatoniciens », Nietzsche entend donc moins fonder la philosophie dans son origine première que déterminer l'émergence et la provenance, c'est-à-dire le mode d'apparition et la règle de composition de la philosophie comme philosophie.<sup>132</sup>

Que la généalogie ne soit pas fondatrice, Nietzsche le dit lui-même, à sa manière, en insistant sur l'historicité de son actualité. L'Allemagne de 1870 ne ressemble pas au moment tragique de la Grèce dont parle Nietzsche. Alors que la civilisation grecque voit apparaître la philosophie qu'elle appelle de ses vœux, le monde germanique de Nietzsche la repousse.<sup>133</sup> Inutile, illégitime, voire « nuisible », la philosophie est alors rejetée par « les médecins du peuple ». <sup>134</sup> C'est que le peuple est malade. Pas d'une épidémie quelconque, grippale ou autre. Non – selon ces médecins – il est malade comme peuple : son unité, sa cohésion, son homogénéité sont mises en cause – déjà, les ravages de l'individualisme. Le corps médical qui a diagnostiqué une telle maladie voit dans la philosophie un facteur aggravant. Elle tend à renforcer dans leur isolement les individus qui la pratiquent, hors du tout de la nation.<sup>135</sup> La conséquence est que, dans une telle atmosphère, « celui qui veut alors la justifier aura à montrer à quelle fin les peuples sains utilisent et ont utilisé la philosophie. »<sup>136</sup> La célébrité des formules nietzschéennes comme « le philosophe comme médecin de la civilisation » ou « la philosophie comme diagnostic », datant elles aussi du début de la décennie 1870, pourraient laisser penser que c'est là l'objectif de Nietzsche : *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* viserait à prouver à l'époque malade des Allemands la santé du peuple antique et l'utilité de la philosophie à cet égard. En retournant à cette civilisation, il s'agirait de

131 Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », paru dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., Épiméthée, 1971, p. 145-172, et repris dans Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, Quarto, 2001, p. 1004-1024.

132 Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 340.

133 Voir à ce sujet les notes de M. Cohen-Halimi à l'édition en Pléiade de *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

134 Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 335.

135 Voir *ibid.*, p. 335 : « S'il est arrivé à un peuple de se disloquer et de laisser se relâcher les liens qui l'unissaient à ses citoyens, la philosophie n'a jamais rien fait pour rattacher plus étroitement ces citoyens au tout de la nation. Dès qu'un homme a eu l'intention de se mettre à l'écart et de se clôturer pour se suffire à lui-même, la philosophie a toujours été prête à l'isoler davantage et à le détruire par cet isolement. »

136 *Ibid.*, p. 335.

prendre appui sur l'« autorité suprême qui décide de ce qu'on peut appeler sain en parlant d'un peuple. »<sup>137</sup> Mais Nietzsche joue ici délibérément sur la plurivocité potentielle de l'opposition santé *versus* maladie. En étudiant les Grecs, il s'agira certes de démontrer la légitimité de la philosophie, instrument d'un peuple sain. Mais aussi et surtout de montrer que santé et maladie n'ont pas le même sens chez les Grecs que chez les Allemands, en particulier dans la bouche ou sous la plume de ces « médecins du peuple ». Entre l'Allemagne et la Grèce, la signification du médecin, sa tâche, sa fonction ont changé. Et, par conséquent, la philosophie et le philosophe également. Relisons attentivement ces notes contemporaines de *La philosophie...* qui dressent le tableau du philosophe comme « médecin de la civilisation ».<sup>138</sup> Il apparaît que le sens profond de la généalogie nietzschéenne comme recherche de la provenance et de l'émergence de la philosophie n'est pas de défendre une philosophie éternelle en droit mais perdue ou oubliée en 1870. Nietzsche ne cherche pas à retrouver ce qui fonde la philosophie en identité. La généalogie vise au contraire à la transformer en faisant saillir les différentes logiques d'existence dans lesquelles elle est prise et qui lui donnent des fonctions, des significations, des natures différentes. La philosophie grecque diffère radicalement de la philosophie allemande ambiante, et c'est pourquoi Nietzsche s'y intéresse. Elle est bien entendu plus orientée vers la morale que vers la métaphysique ou la théorie de la connaissance. Mais, au fond, ceci importe peu. L'enjeu n'est pas tant dans les domaines qu'elle investigate, plus ou moins abstrait, en relation plus ou moins directe avec ce qu'on se représente être la vie quotidienne. Il est dans ce qu'une pensée implique comme mode de vie. Et c'est là qu'est la rupture, entre Grecs et Allemands : la philosophie à l'époque tragique est portée par un type d'existence qui diffère du mode de vie ambiant. La fonction occupée par la pensée dans et pour l'existence en est l'indice. Le savoir des Grecs n'est pas un savoir d'érudit, mais un savoir de *technicien* (ce pourquoi le problème n'est pas dans le vitalisme nietzschéen, comme on aimerait parfois à le croire, de construire une pensée opposée au vocabulaire technique et l'abstraction). Il ne s'agit pas de retenir des doctrines à répéter pour philosopher, mais de répéter des règles de composition d'éléments doctrinaux pour commencer à philosopher. C'est en ce sens que Nietzsche voit en eux les inventeurs de la philosophie, malgré la présence, auparavant, de philosophes. Les Grecs ont fait un certain *usage* de certains éléments sans doute déjà utilisés par d'autres avant eux, pour remplir une certaine tâche nouvelle, à leurs yeux nécessaire, débordant et déplaçant ce que l'on pouvait appeler alors « philosophie » et attribuant à ce terme une autre signification.<sup>139</sup> Mieux, cette

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>138</sup> Voir Nietzsche, *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, GF, 1991, p. 105 à 114.

<sup>139</sup> Voir Nietzsche *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, *op. cit.*, p. 337 : « Celui qui, au lieu de philosophie grecque, préfère s'adonner aux philosophies égyptienne et perse sous prétexte qu'elles seraient « plus originelles » et parce que de toute façon elles sont plus anciennes, procède de façon tout aussi irréfléchie que ceux qui n'ont de cesse

tâche nouvelle consistait à prendre les éléments du savoir pour en faire des éléments nécessaires, c'est-à-dire constitutifs d'une vie, rouages d'une existence. Faire usage d'un savoir pour répondre à une nécessité, c'est ce que Nietzsche appelle « mettre au service de la vie ».

Ils [les Grecs] sont admirables dans l'art d'apprendre avec profit, et, comme eux, nous devrions apprendre de nos voisins en mettant le savoir acquis au service de la vie, en tant que support, et non pas au service de la connaissance érudite d'où l'on s'élancerait pour aller toujours plus haut que le voisin.<sup>140</sup>

Cette mise au service de la vie, Nietzsche la pense dans les termes d'un apprentissage. Ce qui est appris – le contenu du savoir – n'est pas la seule chose, ni même la plus importante, qui soit apprise. Ce qui compte, c'est que ce qui est appris l'est *d'une certaine manière*. Plus exactement, ce qui compte est que soit apprise *cette manière* d'apprendre. L'apprentissage est donc apprentissage de l'apprentissage : ce qu'on apprend, c'est à apprendre d'une certaine manière. C'est pourquoi, à son tour, il s'enseigne et s'apprend lui-même, constituant le secret de la philosophie grecque. En quoi consiste-t-il ? On apprend à philosopher en apprenant à commencer à philosopher, en apprenant *quand et comment* il convient de commencer à philosopher. « Les Grecs [...] ont su commencer à temps ; et cet enseignement qui détermine à quel moment il faut commencer à philosopher, ils l'ont prodigué plus clairement qu'aucun autre peuple. »<sup>141</sup> Quand faut-il donc commencer à philosopher ? On peut donner une première réponse très générale : il le faut quand on le *doit*, c'est-à-dire quand la vie requiert la philosophie, quand la philosophie devient une nécessité vitale. Le moment du commencement est défini par le fait que la philosophie est nécessitée par la vie et qu'elle est d'emblée à son service. Mais Nietzsche formule une réponse plus précise. Les Grecs n'ont pas ressenti la nécessité de la philosophie à n'importe quel moment. Ils l'ont ressenti « dans le bonheur, en pleine force de l'âge, fort de la bouillonnante allégresse d'une vigoureuse et victorieuse maturité virile. »<sup>142</sup> Nietzsche pervertit ici la tendance que nous avons nous-mêmes été tenté d'adopter, consistant à défendre la philosophie face aux attaques des « médecins du peuple » en la justifiant comme une médecine meilleure que la leur ou, du moins, comme la bonne médecine. La philosophie serait nécessaire pour sauver une civilisation décadente, pour soigner une nation souffrante, pour guérir un peuple malade. Mais c'est justement là, nous prévient Nietzsche, le mauvais moment pour faire de la philosophie. « Ce n'est pas, à vrai dire, une fois qu'on est dans le

---

qu'ils n'aient ramené la mythologie grecque si splendide et si profonde à des banalités qui relèvent de la physique, au soleil, à la foudre, à l'orage et au brouillard considérés alors comme on origine première. »

140 *Ibid.*, p. 337.

141 *Ibid.*, p. 336.

142 *Ibid.*, p. 336.



malheur qu'il faut commencer, comme le pensent volontiers ceux qui font dériver la philosophie du mécontentement [...]. »<sup>143</sup> Nous commencerons mal, nous commencerons de travers : nous ne commencerons pas. Faire de la philosophie, c'est savoir « « commencer à temps », dans la force de l'âge, dans le bonheur : rien de pire donc que de croire s'en servir dans une époque décadente et malade. On n'inversera pas les rôles et l'ordre des priorités. La philosophie ne vise pas à mener au bonheur, elle n'a pas pour finalité de conduire le peuple à la santé. Au contraire, elle en est l'expression et le prolongement. Ce n'est pas elle qui sauvera la civilisation, c'est l'inverse : c'est la civilisation qui semble la rendre possible – d'où la question de Nietzsche, inquiet : « Il y a une loi d'airain qui enchaîne le philosophe à une civilisation authentique ; mais comment est-ce possible si cette civilisation n'existe pas ? »<sup>144</sup> On ne croira donc pas qu'une philosophie puisse être nécessaire lorsqu'une civilisation est malade. La nécessité de la philosophie tient à la santé de la civilisation d'où elle naît. En ce sens, la défense nietzschéenne de la philosophie est d'abord une défense de la santé de la civilisation, c'est-à-dire de sa vitalité. La philosophie n'a de sens que dans ce cadre : on peut certes parler de philosophie dans d'autres contextes, mais l'identité sera de surface. En réalité, on ne parle pas de la même chose. Derrière un même terme, il est question de deux activités différentes. Nous retrouvons ici la distinction entre les éléments et leur composition, les savoirs et leur usage.

[...] ils se sont épargné de réinventer les éléments de la philosophie et de la science, sous l'impulsion d'une quelconque vanité chauvine. Ils ont au contraire tout de suite commencé à compléter ces éléments reçus, à les accroître, à les rendre plus élevés et à les épurer de telle sorte qu'eux-mêmes sont devenus des inventeurs mais seulement en un sens plus élevé et dans une sphère plus pure.<sup>145</sup>

Quelle est cette invention ? En quoi consiste l'aménagement nouveau qui accroît, rend plus élevés et épure les éléments reçus d'ailleurs ? Il s'agit bien d'une manière d'être, d'une manière de vivre : d'un mode d'existence, dira Deleuze. C'est même en ceci que tient la composition nouvelle des éléments : ils sont désormais au service de la vie. Nietzsche parle du « respect qu'ils [les Grecs] avaient pour la vie », de « leur exemplaire besoin de la vie... car ce qu'ils apprenaient, ils voulaient aussitôt le vivre. »<sup>146</sup> La philosophie ne rend pas à la vie, car elle en est le prolongement. Elle est moins un préalable, une introduction à la vitalité qu'une de ses modalités. Son étude doit donc se concentrer sur les types, pour comprendre le sens des doctrines. Un « type de l'esprit philosophique » est une

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 338.

manière d'être propre à telle ou telle philosophie : une philosophie qui implique une manière de vivre et, inversement, une manière de vivre qui requiert une philosophie précise.<sup>147</sup> Commencer à faire de la philosophie, c'est commencer à comprendre cette priorité de la vie sur la philosophie, cette définition minimale de la philosophie comme manière de vivre. Reste à savoir ce qu'une telle philosophie signifie au juste. Ce sera l'objet de l'étude de Nietzsche, l'étude de la civilisation grecque à l'époque tragique, « seule [...] en mesure de répondre à la question de savoir quelle est la tâche du philosophe [...]. »<sup>148</sup>

Aux yeux des Grecs, la nature est « déguisement, mascarade et métamorphose » d'une seule réalité, les « hommes et les dieux ».<sup>149</sup> Et la philosophie est d'abord un « bond », une « enjambée », un « saut ».<sup>150</sup> Mais dans quoi saute le philosophe ? On peut répondre en quelque sorte négativement. Le philosophe saute par-delà l'apparence naturelle, ce costume variable du monde physique. Nietzsche serait de ces historiens de la philosophie qui en rapportent la naissance à une métaphysique en rupture avec les croyances illusoires des sens, avec les apparences. On sait que c'est tout le contraire. Le saut dont parle Nietzsche est bien un saut par-delà les apparences, mais cela veut dire ici sauter par-delà les apparences *en tant qu'elles sont opposées à une réalité fondamentale cachée derrière elles*. Le bond dont il est question ne renvoie pas à un saut dans un autre monde, il décrit la volonté de refuser cette distinction qui oppose un monde à un autre, ce monde-ci de l'apparence à ce monde-là de la réalité. Sauter par-delà les apparences, c'est donc *sauter par-delà le dualisme de l'apparence et du réel*. Le philosophe n'est pas seulement un physicien, un penseur de la nature « sans image et sans fabulation », un penseur de la nature réelle, telle qu'en elle-même, derrière les mythes et nos illusions qui la recouvrent.<sup>151</sup> Il l'est à certains égards – et longtemps les préplatoniciens se mêleront-ils de savoir de quoi est composée la nature, quel en est l'élément. Ainsi Thalès, le premier d'entre eux, qui fut retenu par la tradition pour cette « thèse selon laquelle l'eau serait l'origine et la matrice de toutes choses. »<sup>152</sup> Anaximandre également – le second, dans l'étude de Nietzsche – peut donner l'impression d'avoir cherché « la nature véritable de ce que serait cet élément premier ». Mais celui qui croit qu'Anaximandre est préoccupé par cette question de la qualité de la nature des choses « n'aura absolument pas compris notre philosophe. »<sup>153</sup> Qu'il ait qualifié l'élément premier d'« Indéfini » doit nous indiquer

---

147 *Ibid.*, p. 338.

148 *Ibid.*, p. 340.

149 *Ibid.*, p. 345.

150 *Ibid.*, p. 344-345, p. 351, p. 384.

151 *Ibid.*, p. 343.

152 *Ibid.*, p. 343.

153 *Ibid.*, p. 350.

qu'« Anaximandre ne traitait déjà plus le problème de l'origine du monde du seul point de vue de la physique ».<sup>154</sup> Mieux, cette recherche de l'origine témoigne encore de la présence d'un élément extérieur à la philosophie, un élément religieux.<sup>155</sup> Ce qui fait de Thalès et d'Anaximandre des philosophes, ce qui distingue leur pensée d'une stricte recherche sur l'origine de la nature ou sur son fonctionnement et sa composition, c'est « la pensée que tout est un ».<sup>156</sup> *Les apparences et leur fondement, les illusions et le réel, le monde de devant et celui de derrière, tout est un*. Voilà le saut par lequel commence la philosophie. On ne se croira pas arrivés, avec une telle enjambée. Les problèmes ne font que ... commencer, précisément. En quoi s'agit-il là de philosophie ? Et surtout, comment croire ce bond, qui est avant tout un bond dans l'abstraction, essentielle à une existence et à un peuple ? Comment une réflexion aussi abstraite peut-elle trouver légitimité pour une civilisation ? Comment de telles généralités peuvent-elles être nécessaires à la vie ?

À dire vrai, cette affirmation moniste n'est pas une réflexion. C'est un « axiome métaphysique ».<sup>157</sup> C'est une présupposition de la pensée à partir de laquelle la philosophie peut commencer, à partir de laquelle les problèmes peuvent être posés. Si tout est un, alors on peut poser le problème du multiple ou du divers, du changement ou de la transformation : car le pluriel et le devenir ne sont plus rapportés *a priori* à une réalité cachée dont ils seraient de simples dérivés, mirages ou inversions. La *physis* n'est pas rabattue sur une simple apparence, illusion dont il faudrait se défaire pour atteindre le cœur des choses : c'est un problème réel, c'est même le problème du réel, qu'il s'agit de comprendre pour lui-même. Selon Nietzsche, il est pour la première fois formulé avec clarté par Anaximandre :

il aura été le premier Grec à saisir audacieusement le nœud du problème éthique le plus complexe. Comment est-il possible que quelque chose disparaisse qui a un droit à l'existence ? D'où viennent ce devenir et cet accroissement incessants ? D'où vient cette perpétuelle lamentation funèbre qui retentit dans tous les domaines de l'existence ?<sup>158</sup>

Seule « la pensée que tout est un » peut poser le problème du multiple et du devenir, parce qu'elle seule empêche de l'annuler par un dualisme qui le repousserait du côté d'une apparence illusoire dont on ne doit pas se préoccuper. Or, pour les Grecs, ce problème n'est pas un problème

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>155</sup> Chez Thalès, l'énoncé posant l'eau comme élément « traite en quelque manière de l'origine des choses », raison pour laquelle « Thalès fait encore partie de la communauté des esprits religieux et superstitieux ; » *Ibid.*, p. 344-345.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 343. Parlant de Thalès, Nietzsche écrit que « la pensée que tout est un [...] en fait le premier philosophe grec. » (*Ibid.*, p. 344-345).

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 350.

métaphysique. Ce qui est métaphysique, c'est l'axiome qui le rend possible. Le problème, quant à lui, est un problème *éthique*. Et Anaximandre, à lire Nietzsche, nous en donne les déclinaisons : le problème de la justice, le problème de l'existence (« Comment est-il possible que quelque chose disparaisse qui a un *droit à l'existence* ? »), le problème de la douleur (« D'où vient cette expression de crispation *douloureuse* que la nature porte sur son visage ? »).<sup>159</sup>

Mais pourquoi Nietzsche définit-il ce problème de la nature, problème du multiple et du devenir, comme un problème éthique ? C'est que les philosophes grecs dont il traite ont envisagé les questions du multiple et du devenir sur un plan métaphysique – concernant l'être de la nature – et épistémologique – concernant sa connaissance. Aussi bien Thalès, qu'Anaximandre, Héraclite, Parménide ou Anaxagore ont développé de longues réflexions métaphysiques et épistémologiques. Pourquoi donc les placer sous le signe de l'éthique ?

La réponse à cette question réside dans le statut accordé par Nietzsche à « la pensée que tout est un ». Cet axiome est un présupposé qui ne se discute pas. Il ne peut être mis en débat, mais instaure le plan à partir duquel les problèmes peuvent être posés. Une fois ce plan placé, la question n'est pas de savoir quel est le fondement de la nature, puisque tout est un. Il n'y a pas de fondement, au sens où rien n'est encore opposé à un fondé distinct en nature. Ou plutôt pas encore. La question est en effet de savoir, dans cette nature où tout est un, c'est-à-dire dans cette nature où aucune hiérarchie ontologique n'est présupposée, quelle hiérarchie instaurer, quelles différences de valeurs instituer. Le problème majeur posé à la pensée que tout est un, c'est celui de la distinction entre les choses dignes d'intérêt et celles qui ne le sont pas : comment déterminer la valeur et du sens du monde et de l'existence, en deçà de tout partage établi, de toute opposition et de toute différenciation évidentes ? Question fondamentale, en ce qu'elle interroge le fondement de toute distinction, de tout partage métaphysique sur le plan dont il procède, celui du sens et de la valeur de l'existence. Question qui met en lumière l'acte, la décision qui préside à la position d'une réalité première qui mérite d'être connue, dont procède les multiples apparences qui le méritent moins. Ainsi, la thèse selon laquelle tout est un ne s'oppose pas à celle qui sépare le monde de l'apparence du monde de la réalité, *elle la précède*. Si nous avons écrit que cette thèse était une présupposition,

---

159 Nous soulignons. Le problème de la justice est plus explicite dans cette « parole énigmatique » d'Anaximandre par laquelle Nietzsche ouvre le chapitre qui lui est consacré : « D'où les choses prennent naissance, c'est aussi là qu'elles doivent toucher à leur fin, selon la nécessité ; car elles doivent épier et être jugées pour leurs fautes, selon l'ordre du temps. » *Ibid.*, p. 348. Mais c'est bien de cela dont il s'agit lorsque Nietzsche parle de « droit à l'existence ». La citation d'Anaximandre est l'une des rares qu'il nous reste, transmise par Simplicius dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote* (en 24, 13). Voir *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, La Pléiade, 1988, p. 39. La traduction de J.-P. Dumont est la suivante : « Ce dont la génération procède pour les choses qui sont, est aussi ce vers quoi elles retournent sous l'effet de la corruption, selon la nécessité ; car elles se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps. »

c'est pour des raisons strictement philosophiques et pas pour échapper à une perspective critique. Tout acte distinctif présuppose cette unité qui le pousse à trancher, à différencier, à valoriser. Parce qu'ils mettent en lumière cette présupposition, les philosophes préplatoniciens montrent que toute détermination métaphysique et épistémologique est une position de valeur, une détermination éthique qui donne un sens et une valeur à l'existence. On n'objectera pas que le vrai ou le réel s'impose à la pensée, peu important ses prises de positions quant à la valeur des choses : car le vrai et le réel sont eux-mêmes redevables d'une position de valeur, qui valorise le vrai et le réel, certaines choses comme vraies et comme réelles, et dévalorise le faux et l'illusion, certaines choses comme fausses et illusoires. Une première fois, par la voix des premiers philosophes, Nietzsche affirme une thèse qui deviendra un leitmotiv de toute son œuvre : la vérité est redevable d'une valorisation, c'est-à-dire d'une certaine hiérarchie de l'existence, d'une certaine conception du monde et, en dernière instance, d'une certaine manière de vivre.

La pensée que tout est un force la pensée à reprendre les choses à la racine, là où elles prennent sens et valeur. La tâche de la philosophie, c'est donc de donner sens et valeur, à partir de la pensée que tout est un, c'est-à-dire sans rien présupposer d'autre que cette pensée : remise en question, remise en jeu, remise en sens et en valeur radicales du monde et de l'existence. C'est là sa différence avec la science, avec les pensées de la nature, mues par un désir de vérité qui présuppose déjà une hiérarchisation, une valorisation du monde et de l'existence, une détermination de ce qui doit être connu et ce qui ne le doit pas.

La science se précipite [...] sans une délicatesse, sur tout ce qui est connaissable, aveuglée par le désir de tout connaître à n'importe quel prix. La pensée philosophique est au contraire toujours sur les traces des choses les plus dignes d'être connues, des connaissances qui ont une grandeur et une importance. Mais le concept de grandeur est variable aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine esthétique. Ainsi la philosophie commence-t-elle par légiférer sur la grandeur, ce qui s'accompagne d'une définition.<sup>160</sup>

Nous pouvons maintenant comprendre la légitimité de la philosophie aux yeux des Grecs de l'époque tragique. La philosophie légifère, au sens où il détermine les différences, les partages qui discernent les choses dignes des choses indignes, qui hiérarchisent en posant des valeurs, qui orientent en donnant du relief à un monde où tout est un.

---

<sup>160</sup> Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 347. L'idée, chère à Deleuze, selon laquelle la connaissance elle-même est une activité qui dépend d'une position de valeurs attribuant au connaître une valeur positive n'est pas encore thématisée, mais on la devine ici.

Le terme grec qui désigne « le sage » est lié étymologiquement à *sapio* (je goûte), *sapiens* (le dégustateur), *sisyphos*, l'homme au goût le plus subtil. Une acuité dans l'activité de discernement et de connaissance, une grande capacité de distinction constituent donc, suivant la conscience populaire, l'art qui définit le philosophe.<sup>161</sup>

Le philosophe est légitime en ce qu'il permet, hors des conventions, de reprendre le problème de la valeur de l'existence à sa source.<sup>162</sup> On évitera de mésinterpréter cette conception du philosophe. D'abord, il ne faut pas confondre radicalité philosophique et radicalité théorique. Les préplatoniciens – Nietzsche y insiste souvent et Deleuze, nous le verrons, également – portent la pensée à son degré supérieur là où elle ne se pose pas, sans, du même geste, construire la vie qui la traverse hors des modes d'existence habituels. Nietzsche écrit à propos d'Anaximandre :

Un homme qui pose de tels problèmes et dont la pensée déjoue sans cesse en s'élevant les pièges de la réalité contingente pour prendre aussitôt son essor le plus haut au-delà des astres, n'a certainement pas adopté une forme de vie quelconque.<sup>163</sup>

C'est la singularité d'une telle pensée – comme celles de Thalès, d'Héraclite, de Parménide et d'Anaxagore – de n'être pas seulement portée par une manière d'être qui se construit par elle, mais de la construire aussi activement, *parce qu'elle la prend pour objet*. La pensée à l'œuvre est radicale, le mode d'existence ou la vie qui la porte est radicale également, mais ce n'est pas un hasard : c'est parce que cette vie se forme par une pensée radicale, radicale parce qu'elle pense la valeur de l'existence, et donc d'elle-même en tant que manière d'exister par la pensée. La vie vient à la pensée d'elle-même comme pensée, de sorte qu'il y a, comme dira Deleuze, « unité complexe » de la vie et de la pensée.<sup>164</sup> Nietzsche : « Une stricte nécessité régit le lien qui unit leur pensée et leur caractère. »<sup>165</sup> C'est ici la différence, pour Nietzsche, entre des penseurs préplatoniciens et la plupart des philosophes ultérieurs. Les premiers comme les seconds sont justiciables d'une analyse vitaliste ; mais seuls les préplatoniciens l'ont eux-mêmes effectuée.<sup>166</sup>

---

161 *Ibid.*, p. 346.

162 Voir *ibid.*, p. 338, où Nietzsche écrit, à propos des préplatoniciens : « Toute convention leur est étrangère, car la classe des philosophes et des savants n'existait pas à l'époque. Ils sont tous, dans leur grandiose solitude, les seuls qui, en ce temps-là, aient vécu pour la seule connaissance ? Tous possèdent cette vigoureuse énergie des Anciens par quoi ils surpassent toute leur postérité, l'énergie de trouver leur forme propre, et d'en poursuivre, grâce à la métamorphose, l'achèvement dans son plus infime détail et dans son ampleur la plus grande. Aucune mode, en effet, n'est venue leur prêter main-forte et leur faciliter les choses. »

163 *Ibid.*, p. 350.

164 Deleuze, *N*, p. 18. Nous reviendrons sur ce point décisif.

165 Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 338.

166 Voir *ibid.*, p. 340 : « Après de telles considérations, on ne s'étonnera pas du fait que je parle des philosophes

## 5) D'Anaximandre à Anaxagore : les retours du dualisme

Que les philosophes préplatoniciens soient en même temps créateurs en pensée et créateurs de vie ; mieux, que ces deux créations soient, pour employer une mauvaise métaphore, deux faces nécessairement jointes d'une seule et même pièce, ne signifie pas qu'elle soient parfaitement adaptées l'une à l'autre. Ce que les philosophes pensent n'est pas automatiquement ce qu'ils vivent ; et inversement. Le cercle n'est pas clos, il est plus tortueux. Ce décalage se manifeste dans la pensée sous la forme du problème. Mais loin d'être un accident, le problème est le moteur de la philosophie préplatonicienne. Ce n'est pas un défaut de philosophies en attente d'accomplissement. S'il y a philosophie, c'est parce qu'il y a problème. Nous avons vu quel était le problème des préplatoniciens : le problème du multiple et du devenir. Nous avons vu également que ce problème était identifié par Nietzsche comme un problème éthique, parce qu'il posait la question de la valeur de l'existence. Il convient maintenant de préciser que le problème de l'existence est le problème du multiple et du devenir, c'est-à-dire qu'il ne se résout pas d'un coup de radicalité magique par la création d'un monde et d'une manière de vivre en rupture avec toute valeur et toute convention préétablies. En d'autres termes, le philosophe préplatonicien n'est pas un demiurge. Il est philosophe pour cette raison : parce que l'existence lui pose problème et qu'il la problématise, en tant qu'elle est multiple et en devenir. Le problème de l'existence *est* sa pensée. Les préplatoniciens sont philosophes en ce sens que, partant de l'axiome que tout est un, *l'existence fait problème*. La thèse fondatrice de la philosophie – la pensée que tout est un – n'est pas un moment de pure production qui permettrait d'effacer les hiérarchies du monde pour en recréer d'autres, plus adéquates. Dans ce cas, on demanderait : plus adéquate à quoi ?, puisque la pensée que tout est un ne présuppose aucune valeur préétablie. La position de valeur à laquelle procède la philosophie est donc avant tout la position de la valeur de l'existence. Ou, à vrai dire, de la valeur des positions de valeur, des modes d'existence, des hiérarchies. La présupposition fondatrice de la philosophie n'est pas une thèse abstraite d'ordre général, c'est la formulation précise de l'enjeu constitutif de la philosophie préplatonicienne selon Nietzsche.

Nous comprendrons mieux ce point difficile en résumant l'analyse nietzschéenne du rapport entre Anaximandre et Héraclite, similaire à celui que Nietzsche établit entre Parménide et

---

préplatoniciens comme d'une société cohérente, et que j'aie l'intention de leur consacrer entièrement cet ouvrage. Platon représente le début de quelque chose de tout à fait nouveau ; ou, comme il est tout aussi juste de le dire, depuis Platon, il manque aux philosophes quelque chose d'essentiel lorsqu'on les compare à cette République des génies qui va de Thalès à Socrate. »

Anaxagore. À lire *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, la différence d'Héraclite à Anaximandre est analogue à celle d'Anaxagore à Parménide. Tout se passe comme si Anaximandre et Parménide tendaient à refermer le problème de l'existence ouvert à partir de la pensée que tout est un, alors qu'Héraclite et Anaxagore, en réponse, le réouvrent et tentent de le tenir. Anaximandre pose le problème de l'existence en termes d'injustice ou d'iniquité. Toute existence est inique, à deux points de vue. Premièrement, elle est dé-finie et par conséquent bornée par d'autres existences. Deuxièmement, elle est en devenir, relève de l'ordre de la génération et de la corruption et *in fine* vouée à disparaître. Multiplicité des existences définies, devenir mortel de chacune de ces existences. En somme, l'existence est limitée. Or, eu égard à la pensée que tout est un, cette limitation est en contradiction et cette contradiction est souffrance : souffrance d'être limitée, souffrance d'être définie et mortelle. C'est pourquoi Anaximandre rend raison du multiple et du devenir, de la nature, en la caractérisant de coupable à l'égard de l'Un indéfini.

[...] tout devenir est une manière coupable de s'affranchir de l'être éternel, une iniquité qui doit être expiée par la mort. Tout ce qui a jamais connu un devenir doit disparaître à nouveau, qu'il s'agisse en l'occurrence de la vie humaine, de l'eau ou de la chaleur et du froid.<sup>167</sup>

Pour Anaximandre, l'existence est *en elle-même* injuste. Elle ne souffre pas d'avoir commis tel ou tel acte qui l'aurait engagé dans une déchéance sous le coup d'un jugement. Elle souffre d'exister, tout simplement. C'est en tant qu'existence que l'existence est coupable d'injustice. Elle n'a donc rien à espérer, sinon à mourir. Anaximandre pose le problème de l'existence en termes de jugement moral. D'emblée, elle est jugée et dévalorisée.

[Anaximandre] se demande d'abord comment cette pluralité est malgré tout possible puisqu'il n'y a qu'une éternelle unité. Et il déduit la réponse du caractère tout à fait contradictoire de cette pluralité qui se dévore et se nie elle-même. L'existence de cette dernière devient pour lui un phénomène moral. Elle n'est pas justifiée, mais elle trouve sans cesse son expiation dans la mort.<sup>168</sup>

Avec Anaximandre, le problème de l'existence est refermé aussitôt qu'il a été ouvert. En effet, la condamnation morale qui détermine sa position empêche la pensée de s'y affronter : elle le jugera et cherchera à l'éviter. L'existence est une injustice qui n'est pas à penser, mais à juger depuis l'Un indéfini. Il n'y a plus de problème, à proprement parler. L'existence est une valeur assurée, stable et

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 351.



déterminée ; elle ne requiert plus une mise en question, une valorisation problématique, une détermination.

La conséquence est décisive : le présupposé de la philosophie est retourné. Avec Anaximandre, tout n'est pas un, tout est jugé depuis l'Un. La morale impliquée dans la pensée d'Anaximandre va de pair avec la reconduction d'une dualité entre deux mondes : celui, physique, des choses définies, et celui, métaphysique, de l'Indéfini. Encore n'est-ce pas le plus important. Après tout, rien ne dit que la philosophie vaille la peine d'être vécue. Or voilà, précisément, où se situe l'enjeu. Une position théorique est indissociable d'une manière de vivre. Tout comme, dans la pensée, Anaximandre referme et évacue le problème de l'existence pour la juger, sa manière de vivre se dégage de l'existence. Le premier moraliste de la philosophie se retire des agitations du monde et le juge depuis un lieu isolé proche de l'Indéfini qui lui fournit un critère.

Loin de ce monde où règnent l'iniquité et le reniement de l'unité originelle des choses, Anaximandre s'est réfugié dans une tour métaphysique d'où, penché sur le monde, il laisse alors errer son regard alentour pour enfin, après un silence méditatif, poser cette question à tous les êtres : « Quelle est la valeur de votre existence ? Et si elle n'a aucune valeur, pourquoi donc êtes-vous là ? Je constate que c'est par votre faute que vous vous attardez dans cette existence. Vous devez l'expier par votre mort. [...] »<sup>169</sup>

Héraclite reprend le problème là où Anaximandre le laissait. Mais pour pouvoir y répondre, il fallait le poser autrement : sitôt moralisé, il s'évanouissait pour laisser place à un dualisme où « la pensée que tout est un » et le problème de l'existence qui y était corrélé étaient abandonnés, la philosophie s'enfonçant dans une « nuit mystique » où elle ne peut plus rien comprendre au devenir.<sup>170</sup> C'est pourquoi Héraclite, reprenant à nouveaux frais l'intuition que « tout est un », s'oppose à Anaximandre :

---

169 Le texte continue comme suit : « Regardez à quel point votre terre se flétrit ; les mers se retirent et s'assèchent, un coquillage sur une montagne vous indique à quel point elles sont asséchées. Le feu détruit dès maintenant votre monde qui, pour finir, s'en ira en fumée. Mais c'est en se renouvelant sans cesse que ce monde de l'instabilité se reconstruira semblable au précédent. Qui serait capable de vous délivrer de la malédiction du devenir ? » *Ibid.*, p. 350.

170 Voir *ibid.*, p. 351-352 : « D'où provient le flux toujours renouvelé du devenir ? Il ne saura échapper à cette question que par de nouvelles suppositions d'ordre mystique : le devenir éternel ne peut avoir son origine que dans un être éternel. Les conditions qui déterminent la chute de cet être dans un devenir au sein de l'iniquité sont toujours les mêmes ; la constellation des choses est dès lors ainsi agencée qu'on ne peut prévoir aucune fin à cet exil de l'être individuel hors du sein de l'« Indéfini ». Anaximandre en est resté là ; c'est-à-dire qu'il est resté dans les ténèbres profondes qui s'étendaient comme de gigantesques fantômes sur les sommets d'une telle conception du monde. Plus on a voulu cerner de près le problème de savoir comment en premier lieu le défini a jamais pu être engendré par l'indéfini en le trahissant, puis comment la temporalité est née de l'éternité, l'iniquité de la justice, et plus la nuit s'est obscurcie. »

Il a commencé par nier la dualité des deux mondes totalement différents qu'Anaximandre avait été contraint d'admettre. Il n'a plus fait la distinction entre un monde physique et un monde métaphysique, entre un domaine des qualités définies et un domaine de l'indétermination indéfinissable.<sup>171</sup>

On remarquera qu'Anaximandre, selon Nietzsche, « avait été *contraint* d'admettre » la dualité des mondes : le monde de la justice derrière celui de l'injustice, au fondement de ce dernier. Ce n'était pas un choix délibéré. À partir du moment où l'existence était perçue comme une injustice, à partir du moment où son problème était déjà résolu par un partage entre justice et injustice, la pensée d'Anaximandre était forcée de reconduire un dualisme métaphysique et moral, quoi qu'il ait pris pour principe la pensée que tout est un. Opposé à Anaximandre, Héraclite, voulant penser l'existence et tenir la pensée que tout est un, est de son côté contraint de refuser la dualité des mondes et la position du problème de l'existence comme un problème d'injustice. L'existence, c'est-à-dire le multiple et le devenir, n'est pas une injustice : elle est juste. Mais elle n'est pas juste parce qu'elle bonne, belle ou procure à ceux qui y participent une vie heureuse. L'existence est juste *parce qu'elle existe*. Autrement dit sa justice n'est pas à trouver en dehors d'elle-même. Le fait d'exister, loin d'être la marque d'une iniquité, est aux yeux d'Héraclite la preuve d'une justice. La justice est immanente à l'existence, c'est-à-dire au multiple comme multiple et au devenir comme devenir : « Ce n'est pas le châtement de ce qui est devenu, mais la justification du devenir que j'ai observée. »<sup>172</sup> Mais cette justification requiert une autre thèse. Justifier l'existence, c'est refuser de la rapporter à un être qui en serait le fondement, il faut concevoir son être en elle-même, autrement dit il faut que le seul être soit le devenir, autrement dit encore il faut nier « l'être en général ».

Car ce monde unique qu'il a conservé [...] ne révèle en aucune manière une permanence, une indestructibilité, une digue barrant son cours. D'une voix plus forte qu'Anaximandre, Héraclite a dit : « Je ne vois rien que le devenir. Ne vous laissez pas tromper ! C'est un effet de votre courte vue et non pas de l'essence des choses, si vous croyez apercevoir en quelque endroit une terre ferme sur la mer du devenir et du périssable. »<sup>173</sup>

Mais que signifie cette double affirmation, de l'unité du monde et du devenir comme seule réalité ? Suffit-il juste de déclarer l'existence pour être débarrassé du problème qu'elle pose ?

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 354.

C'est tout le contraire. Considérer l'immanence de la justice à l'existence est la seule manière de poser l'existence comme un problème. À cette seule condition, il devient possible de demander ce qu'est l'existence, le devenir et le multiple. Cette possibilité n'est pas sans risque. Nietzsche décrit le danger *d'effondrement* qui menace la pensée d'Héraclite : s'efforcer de penser le devenir et le multiple comme tels, c'est s'efforcer de penser l'impensable, puisque la pensée ne détient pas *a priori* la solution dans un monde plus fondamental déjà donné. Penser le devenir et le multiple, c'est penser « la totale inconsistance de tout le réel qui ne cesse d'agir, d'être en devenir et de n'être rien, [...] représentation effroyable et stupéfiante. Elle est tout à fait analogue dans l'effet qu'elle produit à l'impression d'un homme qui, lors d'un tremblement de terre, perd confiance dans la terre ferme. »<sup>174</sup> En effet : par où commencer ? Que distinguer ? Quelle loi repérer ? Nous rencontrons ici pour la première fois une difficulté majeure. Elle reviendra par la suite, menace qui hante toute affirmation vitaliste, toute pensée de l'existence comme telle. Cette possibilité d'effondrement décrit la stupeur d'une pensée devant l'impensable d'une vie à penser réellement – sans se donner tout faits ses partages, ses hiérarchies et ses valeurs. La solution d'Héraclite, « fait d'une rigueur peu commune », consiste à penser en termes de dualités, mais de dualités de pôles plutôt que d'éléments isolés.<sup>175</sup> Le devenir est comme un combat entre « deux lutteurs dont tantôt l'un, tantôt l'autre prend l'avantage [...]. Tout devenir naît de la lutte des contraires. »<sup>176</sup> Encore l'image du combat est-elle ambiguë. Nous pensons en effet à deux lutteurs comme à deux individus distincts, dont les existences sont respectivement indépendantes. Nous pensons encore à ce qu'ils ne se mettent à lutter que pour un moment, en cherchant la victoire qui verra l'un l'emporter définitivement sur l'autre et mettre fin au combat. En ce sens, rien n'est plus inadéquat que cette métaphore. Nous ne comprenons plus le devenir et le multiple que depuis des êtres dont la mise en relation est seconde : le devenir et le multiple sont pensés depuis leurs éléments, et non pour eux-mêmes ; ils se dissolvent dans leurs composantes et restent impensés en tant que tels. Au contraire, pour Héraclite, le combat est premier et éternel et les contraires qu'il confronte ne sont pas ses éléments mais des aspects variables de la tournure qu'il prend : « les qualités définies qui nous semblent durables n'expriment que la suprématie momentanée de l'un des combattants, mais la lutte n'en continue pas moins, le combat se poursuit éternellement. »<sup>177</sup> La justice ne réside pas dans l'arbitrage du combat, dans la victoire définitive attribuée à l'un ou l'autre des lutteurs. Les juges ne sont pas extérieurs à la lutte :

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 355.

ils combattent eux aussi.<sup>178</sup> La justice, c'est le combat lui-même.<sup>179</sup> Penser l'existence, en penser la justice, c'est penser tout être qui existe comme un être qui détient le *droit* d'exister. Nietzsche dit : comme s'il allait gagner le combat.<sup>180</sup> Rien, parmi les existants, ne doit être relégué au rang des perdants, c'est-à-dire au rang des fantasmes et des apparences, au rang de l'illusion sensible ou du délire de l'imagination, au rang des choses qui, en somme, n'existent pas vraiment parce qu'elles n'ont pas tout à fait le droit d'exister. Lorsque les Grecs posent le problème du multiple et du devenir en des termes éthiques comme le problème de la justice, ce n'est donc pas par plaisir de la métaphore mythologique, pour jouer avec leur imagination et faire de la vie un enfer auquel les dieux auraient condamné les hommes. Quand ils demandent :

L'ensemble du processus universel ne fait-il pas désormais figure de châtiment de l'*hybris* ? La pluralité n'est-elle pas le résultat d'un crime ? La transformation du pur en impur, une conséquence de l'iniquité ? La culpabilité n'est-elle pas dès lors installée au cœur des choses ? Et le monde du devenir et des individus qui s'en trouve ainsi allégé n'est-il pas du même coup condamné à toujours en supporter de nouvelles conséquences ?

les Grecs ne délirent pas sur la trame d'une histoire cachée dans les phénomènes naturels. Ils se posent une question à eux-mêmes : le processus universel est-il ou non pensable, *c'est-à-dire digne d'être pensé*, digne d'être pris en considération, sans être rejeté du côté des choses superficielles et sans consistance ?<sup>181</sup>

Nous touchons ici à l'enjeu majeur de l'analyse nietzschéenne des pré-platoniciens, déterminant pour la philosophie de Deleuze. Selon ce dernier<sup>182</sup>, Héraclite tient une place à part

178 Voir *ibid.*, p. 356 : « Tandis que l'imagination d'Héraclite prenait la mesure de l'univers en perpétuel mouvement et de la "réalité" avec le regard réjoui du spectateur qui assiste à la lutte d'innombrables couples, à leur joute joyeuse sous la protection d'arbitres sévères, il fut saisi d'un pressentiment bien plus profond : il lui fut impossible désormais de considérer les couples en lutte séparément de leurs arbitres ; les juges semblaient eux-mêmes combattre et les combattants arbitrer leur lutte. »

179 Voir *ibid.*, p. 356 : Héraclite « est allé jusqu'à s'écrier : "Le combat au sein du multiple est lui-même la seule justice !" »

180 Voir *ibid.*, p. 355 : « De même que tout homme grec lutte comme s'il était seul dans son bon droit, et comme si un critère d'arbitrage et de jugement indéfiniment certain déterminait à chaque instant de quel côté penche la victoire, de même les qualités luttent entre elles d'après des règles et des lois indestructibles, immanentes au combat. »

181 *Ibid.*, p. 359.

182 « Selon les dires de Deleuze », dans la mesure où *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* n'accorde pas d'importance particulière à Héraclite. Il apparaît simplement : 1) qu'au regard de la définition générique de la philosophie à l'époque tragique donnée par Nietzsche, c'est sans conteste Héraclite qui s'y conforme le mieux (il n'est donc pas étonnant de voir Deleuze consacrer plusieurs paragraphes à Héraclite) ; 2) que la suite de l'œuvre de Nietzsche accordera à Héraclite une place singulière, malgré quelques « nuances », comme l'indique Deleuze : voir la note 1 de *Nph*, p. 28 : « Nietzsche apporte des nuances à son interprétation. » On remarquera que c'est en réalité Deleuze qui en apporte à la sienne. « D'une part Héraclite ne s'est pas complètement dégagé des perspectives du châtiment et de la culpabilité (cf. Sa théorie de la combustion totale par le feu). D'autre part, il n'a fait que pressentir le vrai sens de l'éternel retour. C'est pourquoi NIETZSCHE, dans *NP*, ne parle de l'éternel retour chez Héraclite que par

dans l'analyse de Nietzsche. C'est en raison de sa capacité à prendre à bras le corps ce problème de la valeur de l'existence, *de la valeur des choses existantes aux yeux de la pensée*. L'intérêt porté par Nietzsche à Héraclite ne tient pas à une coquetterie philosophique qui trouve plus original de penser le devenir et le multiple, plutôt que l'Un indéfini dans sa pureté. Ce n'est pas préférer un domaine à un autre, un monde à l'autre, prendre parti pour ce qui était jusqu'alors méprisé pour en déterminer, avec une pointe d'orgueil, toute la force et l'originalité négligées par les prédécesseurs. Il s'agit plutôt de considérer l'unité de l'existence en la sortant de son ornière judiciaire : l'existence est juste parce qu'elle existe ; ce qui existe a le même droit d'exister que tout le reste. Ce n'est donc pas en refuser la dimension morale. La question éthique est immédiatement présente dans les problèmes métaphysiques et épistémologiques. Pas seulement en raison de la vision du monde qui y est proposée, pas seulement parce qu'un mode de vie est derrière cette vision du monde. Avant tout parce que cette vision du monde prend *ou non* en considération tel ou tel vivant, parce qu'elle ouvre ou ferme la porte à l'investigation d'un ensemble de phénomènes, selon qu'elle les considère comme des existants au même titre que les autres (« tout est un ») ou selon qu'elle les détermine comme des apparences, voire des illusions, simples erreurs de perspectives ou délires imaginaires. Cette dernière possibilité a plusieurs formes. Elle n'est pas réduite au dualisme le plus radical, comme celui d'Anaximandre. Si l'on voit dans les multiples existants « des essences séparées agissant dès le début et sans fin pour elles-mêmes », on pose alors « un monde métaphysique d'un genre tout à fait différent, et non pas certes ce monde de l'unité qu'Anaximandre cherchait derrière le voile flottant de la pluralité, mais un monde de pluralités éternelles essentielles ». Autrement dit, on pose un arrière-monde réel qui dénie au devenir et à toute une série de phénomènes qui y sont irréductibles le droit à l'existence : ce ne sont plus que des apparences. Aussi s'agit-il d'être vigilant : tel est ce que Nietzsche met en évidence chez Héraclite.<sup>183</sup> Pour Héraclite, le devenir ne procède pas d'identités préalables que la pensée dégage derrière ce voile fumeux qui ne cesse de changer, il n'est pas réductible à quelques oppositions fondamentales que l'éternité au moins spirituelle préserverait d'une chute quelconque dans l'iniquité de l'existence. À ceux qui pensent que, chez Héraclite, « tout se passe nécessairement comme si le devenir n'était que la manifestation sensible d'un combat entre des qualités éternelles », à ceux qui pensent « qu'il n'y a peut-être même aucun devenir dans l'essence des choses, mais seulement une juxtaposition de multiples réalités authentiques, sans devenir et indestructibles », Nietzsche rappelle que

---

allusions ; et dans *EH* (III, « L'origine de la tragédie, 3), son jugement n'est pas sans réticences. » *NP* renvoie ici à *La naissance de la philosophie* et *EH* à *Ecce Homo*.

<sup>183</sup> Nietzsche fait se succéder les hypothèses interprétatives de telle ou telle formule d'Héraclite qui lui donnent un sens incompatible avec la pensée que tout est un, et montre à chaque fois comment Héraclite, en quelque sorte, tient bon, et tient le cap jusqu'au bout.

[...] ce sont là des échappatoires et des voies trompeuses indignes d'Héraclite ; il continue de crier : « L'un c'est le multiple ! » Les multiples qualités perceptibles ne sont ni des essences ni des fantasmes de nos sens [...], elles ne sont ni un être immobile et seul souverain, ni une apparence fugitive qui nous traverse l'esprit.<sup>184</sup>

Derrière l'axiome selon lequel tout est un, se tient l'exigence de penser ce que l'on a tendance à reléguer du côté de l'apparence, c'est-à-dire à ne pas penser. Il importe ici à Nietzsche de constituer une pensée de l'existence qui ne range pas une de ses dimensions dans les oubliettes de l'illusion. Il articulera également Parménide et Anaxagore autour de cette exigence – le texte s'arrête de façon abrupte sur les concepts du dernier. De ces deux philosophes abordés par Nietzsche, Deleuze ne dira rien : seuls Héraclite et, dans une moindre mesure, Anaximandre, retiennent son attention. Notre hypothèse est la suivante : bien qu'ils permettent à Nietzsche d'introduire de nouveaux concepts, d'enrichir le propos, de proposer de nouveaux problèmes, Parménide et Anaxagore répètent le duo précédent, et n'apportent rien d'essentiel au cœur du problème et de l'enjeu de la philosophie. Il suffisait à Deleuze de s'intéresser aux deux premiers penseurs dont l'opposition était du reste la plus tranchante.

Nous sommes en mesure de comprendre la définition nietzschéenne de la philosophie comme une activité qui légifère. Elle ne légifère pas seulement en thématissant la valeur des choses, en posant consciemment les questions morales. C'est dans son entreprise de compréhension du monde elle-même qu'elle attribue, non seulement une signification, mais aussi et surtout une *valeur* à ce qui existe, selon qu'elle le détermine comme réel ou illusoire, comme essence ou apparence. Et cette attribution l'implique elle-même : le lien entre mode d'existence et théorisation philosophique doit être compris depuis cette implication. En déterminant la valeur du réel par la tentative de le comprendre, la philosophie s'attribue une valeur. Plus exactement, elle attribue une valeur à son propre discours – à sa propre interprétation et évaluation – ainsi qu'aux autres discours possibles – aux autres interprétations et aux autres évaluations. Lorsque Nietzsche réclame une lecture des philosophes que, dans nos termes, nous qualifions de vitaliste, il ne demande pas de rapporter le discours philosophique à l'existence individuelle du penseur qui le tient. Il exige de prendre la mesure de la manière d'être que ce discours implique et impose en tant que tel, dans son effectuation la plus concrète : le partage du monde, la détermination de sens et de valeur qu'il met en œuvre par son existence propre. La grandeur des pensées préplatoniciennes est d'avoir pris en considération leur propre activité et ses effets, pour en poser le problème : comment interpréter et évaluer

---

184 *Ibid.*, p. 357.

l'existence depuis l'axiome qui permet cette interprétation et cette évaluation, selon lequel tout est un ? Comment penser radicalement le devenir et la multiplicité de ce qui existe, sans en reléguer une partie hors du domaine de ce qui est digne d'être pensé ? Dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, nous ne trouvons donc pas seulement une analyse vitaliste des philosophes qui précèdent Platon. L'important n'est pas que les préplatoniciens soient passibles – à l'instar de n'importe quel autre discours – d'une analyse en termes de modes d'existence. L'important est qu'avec la question de l'apparence et l'axiome selon lequel tout est un, ils aient posé le problème de la possibilité d'une telle analyse et des modalités de son effectuation. Et c'est précisément en cela qu'ils sont philosophes, selon Nietzsche. La philosophie commence au moment où elle pose le problème de sa possibilité, en tant qu'interprétation et évaluation de l'existence : comment déterminer le sens et la valeur des choses qui existent tout en maintenant la pensée que tout est un ? Or la philosophie, on l'a vu, ne peut apparaître que dans une civilisation à la vitalité débordante. On comprend maintenant mieux pourquoi. *La philosophie comme interprétation est une entreprise de valorisation de la vie ou de l'existence dans toutes ses dimensions et ses variations, c'est-à-dire de sa multiplicité et de son devenir, sans exception.* Ce ne peut donc qu'être le résultat d'un vivant et d'une existence qui n'est pas mutilée, gênée par ce qui l'entoure, dérangée par ses expériences, mais d'un vivant que n'effraie pas la compréhension de tout ce qui existe, y compris de ce qui *a priori* le dérange ; et, à son tour, une telle pensée ne peut être comprise que par de grands vivants. Voilà pourquoi Nietzsche commençait par affirmer que la santé de la civilisation grecque avait rendu possible la philosophie, et non l'inverse. Pour légitimer la philosophie, il faut que la civilisation qui l'apporte ne craigne pas de voir explorés ses moindres recoins, les moindres aspects de la vie qu'elle propose. Il faut qu'elle n'ait pas peur de se regarder telle qu'elle est et existe absolument. Héraclite est à cet égard exemplaire : il « se borne à décrire le monde existant et le considère avec cette satisfaction contemplative avec laquelle l'artiste considère son œuvre en devenir. »<sup>185</sup> Et « si le nombre des hommes qui vivent conscients au sein du logos et en accord avec l'œil de l'artiste qui embrasse tout du regard est si restreint, cela vient du fait que leurs âmes sont humides et que leurs yeux et leurs oreilles mais surtout leur intellect sont de mauvais témoins, quand “la fange humide s'empare de leurs âmes.” »<sup>186</sup>

#### 6) Deleuze et La Philosophie à l'époque tragique des Grecs

Deleuze trouve plus qu'une anticipation, sur un autre domaine, du vitalisme de Canguilhem

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 361.

dans la philosophie nietzschéenne. Il y trouve la radicalité : Nietzsche interroge la possibilité même d'une entreprise vitaliste, ses conditions et ses modalités d'effectuation. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* nous l'a montré. Les préplatoniciens posent le problème de la pensée, au double sens du génitif : le problème qu'elle pose dans la mesure où c'est un problème qui la concerne intimement ; dans la mesure où, dans ce problème, c'est la pensée qui est en question. C'est précisément cette radicalité de pensée, celle qui pose le problème de la pensée elle-même, qui intéresse Deleuze et fera l'objet de sa lecture de Nietzsche, déterminant de manière décisive le projet vitaliste jusqu'alors embryonnaire.

Le chapitre qui ouvre *Nietzsche et la philosophie* est consacré à la pensée tragique. Deleuze y voit le courant dans lequel Nietzsche s'inscrit. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, « la culture tragique », « la pensée tragique », « la philosophie tragique qui parcourent l'œuvre de Nietzsche » n'ont rien à voir avec une quelconque pensée dialectique. L'une et l'autre sont radicalement distinctes chez le philosophe allemand. Ce fut même, sans doute, l'un des apports du nietzschéisme à la pensée moderne, selon Deleuze. Il s'agit donc d'y prêter attention. « Le problème de la tragédie » est le premier enjeu de pensée à comprendre pour saisir l'originalité de la philosophie nietzschéenne : autour du sens accordé à la tragédie, se mesure l'appartenance de la pensée au courant tragique ou au courant dialectique. La tragédie, première pierre de touche de tout nietzschéen.<sup>187</sup> C'est dans leur conception du tragique que pensée tragique et pensée dialectique se distinguent d'abord. « La dialectique propose une certaine conception du tragique : elle lie le tragique au négatif, à l'opposition, à la contradiction. »<sup>188</sup> La tragédie de l'existence, pour la pensée dialectique, c'est d'être pétrie de souffrance et de douleur, d'être traversée d'absurdités et de non-sens : combien d'événements inexplicables, combien d'illusions dramatiques, combien de trompes-l'œil désastreux dans l'existence comme devenir et multiplicité ! Aussi la solution de ce problème viendra de la négation, de l'opposition, ou de la contradiction. L'existence comme contradiction entre la vie et l'individu, l'individuation comme souffrance de cette contradiction de la vie avec elle-même, la dissolution de l'individu dans l'universalité de la vie, les « souffrances de l'individuation [...] résorbées dans le plaisir de l'être originel » comme solution de la contradiction.<sup>189</sup> À suivre Deleuze, si Nietzsche mène la critique de la conception dialectique de la tragédie, c'est parce qu'elle fut la sienne dans *La naissance de la tragédie*, sous l'influence de Wagner et de Schopenhauer.

---

187 Pour paraphraser l'expression de Nietzsche à propos d'Héraclite : « Ce mot dangereux, l'*hybris*, est en fait la pierre de touche de tout héraclitéen. » Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 359. L'image de « la pierre de touche », philosophiquement marquée par son usage kantien – nous y reviendrons – est d'ailleurs utilisée par Deleuze dans le paragraphe conclusif du premier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*.

188 Deleuze, *Nph*, p. 12.

189 *Ibid.*, p. 13.



D'abord, la contradiction « de l'unité primitive et de l'individuation, du vouloir et de l'apparaître, de la vie et de la souffrance ».<sup>190</sup> Ensuite, le reflet de cette opposition dans les figures d'Apollon et de Dionysos. Enfin, la résolution par les souffrances de Dionysos exprimant les souffrances du retour de l'individu à l'unité, mais enrichie du principe d'individuation apollinien dans les limites duquel le drame tragique exprime les trois moments du procès. Le tragique, dans *La naissance de la tragédie*, c'est cette belle réconciliation, « l'objectivation de Dionysos sous une forme et dans un monde apolliniens. »<sup>191</sup>

Deleuze peut alors parler d'une « évolution de Nietzsche ».<sup>192</sup> Mais une évolution n'est pas nécessairement le résultat du long cheminement d'une transformation spirituelle. Elle peut être rapide. Parfois, il suffit d'avoir posé ce dont on cherche à s'éloigner pour s'en écarter aussitôt. Quand il parle de « l'évolution de Nietzsche » après *La naissance de la tragédie*, nul doute que Deleuze pense déjà à *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Dans cet ouvrage, nous avons vu Nietzsche, en compagnie des préplatoniciens, déplier une pensée tragique spécifique. Selon une telle pensée, la vie n'a pas à être justifiée, la souffrance n'a pas à être résolue et résorbée, parce que la souffrance n'est pas opposée à la vie ; ce n'est pas la vie se niant elle-même ; ce n'est pas une contradiction de la vie avec elle-même. C'est l'une de ses dimensions. Deleuze reprend cette idée dans le premier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*. Le tragique signifie que c'est « la vie qui justifie la souffrance, qui affirme la souffrance ».<sup>193</sup> Pensée tragique et pensée dialectique se séparent sur ce point précis. Alors que pour la seconde la souffrance est un tort fait à la vie et l'individuation ce qui ne devrait pas exister, pour la première tout ce qui existe est juste. La vie, dans toutes ses dimensions, « n'a pas à être justifiée » ; « la vie est essentiellement juste. Bien plus, c'est elle qui se charge de justifier ».<sup>194</sup> Exprimé d'un autre point de vue, on retrouve l'intuition de *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, ce que Nietzsche ne cessait pas de mettre en évidence : une pensée de tout l'existant, une pensée de toutes les dimensions de l'existant, dans son devenir et sa multiplicité. On comprend pourquoi Deleuze insiste tant sur Héraclite tel qu'il est lu dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*. C'est précisément parce qu'

Héraclite est le penseur tragique. Le problème de la justice traverse son œuvre. Héraclite est celui pour qui la vie est radicalement innocente et juste. Il comprend l'existence à partir d'un *instinct de jeu*, il fait de l'existence un *phénomène esthétique*, non pas un phénomène moral

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>192</sup> C'est l'intitulé du sixième paragraphe de ce premier chapitre de *Nietzsche et la philosophie*.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 18.

ou religieux. Aussi Nietzsche l'oppose-t-il point par point à Anaximandre, comme Nietzsche lui-même s'oppose à Schopenhauer.<sup>195</sup>

Le critère distinctif d'une pensée tragique antidialectique, Deleuze le trouve dans un concept central dans *Nietzsche et la philosophie* : le concept d'affirmation. La pensée tragique est celle « qui affirme la vie, pour qui la vie a à être affirmée, *mais non* pas justifiée ni rachetée. <sup>196</sup>» Dionysos en est le dieu par excellence, lui, le dieu *affirmateur*. De même, si « Héraclite est le penseur tragique », c'est parce qu'il « a nié la dualité des mondes, “il a nié l'être lui-même”. Bien plus : il a fait du devenir une affirmation. »<sup>197</sup> Héraclite, penseur tragique, penseur affirmatif, penseur de l'affirmation.

Le concept d'affirmation est un concept cardinal pour la lecture deleuzienne de Nietzsche. Deleuze articule l'ensemble de la pensée nietzschéenne autour du dualisme affirmation/négation qui caractérise la volonté de puissance et donne, en dernière instance, leur qualité aux forces, actives ou réactives, selon leur « affinité » avec telle ou telle qualité de la volonté de puissance.<sup>198</sup> Pour le dire une première fois et de manière très générale, l'ouvrage de Deleuze vise à montrer que la constitution d'une pensée tragique radicalement distincte de toute perspective dialectique revient à déployer une volonté de puissance affirmative qui engage les forces dans un « devenir actif », plutôt qu'une volonté de puissance négative, qui engage les forces dans un « devenir réactif » (le nihilisme).<sup>199</sup> La compréhension du concept d'affirmation s'avère donc décisive. D'autant plus qu'elle ne va pas sans difficultés. En effet, la notion d'affirmation semble parfois renvoyer à une ontologie qui, sous des dehors vitalistes, est en réalité exactement contraire au projet que nous avons identifié sous ce nom à travers la lecture de Canguilhem. J'en résume ici les traits principaux, avant de proposer une autre lecture du concept d'affirmation, à la lumière de l'exigence philosophique dégagée dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

#### A. *Nietzsche et la philosophie* : une ontologie vitaliste ?

Il est fréquent de prendre le dualisme affirmation/négation, qui double le dualisme action/réaction ou forces actives/forces réactives, comme un dualisme axiologiquement valorisé.<sup>200</sup>

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>198</sup> *Ibid.* p. 61. Sur tout ceci, voir le deuxième chapitre dans son ensemble, et le paragraphe 7 en particulier.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>200</sup> Voir par exemple Stéfán Leclercq, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Mons, Sils Maria éditions, 2001, rééd. aug. 2003, chapitre 2 « univocité. Duns Scot, Épicure, Sade, Bousquet, Nietzsche, Rousseau », en particulier les passages consacrés à Nietzsche, p. 95-110.

Et il est vrai qu'à la lecture de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze semble opposer deux attitudes possibles de la pensée à l'égard de la vie, dont l'une est l'attitude de la vie elle-même. D'un côté la dépréciation de la vie, la négation de l'existence. De l'autre la jouissance de la vie, l'affirmation de l'existence. Ces deux attitudes de la pensée seraient fondées dans l'être. Leur réalité serait d'être immanentes à l'être. La pensée en serait l'expression et marquerait ainsi de sa qualité la nature de l'être : en l'affirmant, la pensée s'affirme elle-même et tend à son augmentation ; en la niant, elle refuse l'être de la vie qui est son être propre et tend à sa propre destruction. Telle est la conception ontologique du nietzschéisme de Deleuze : la réalité est tout entière constituée de rapports de forces, dont l'être est volonté de puissance qui, en affirmant ou en niant les forces, s'affirme et se nie lui-même, conférant ainsi, du même geste, leurs qualités aux forces (action/réaction).

Encore est-ce là trop grossier. La conception ontologique du nietzschéisme de Deleuze tient sa finesse de la requalification de ce dualisme *ontologique* en dualisme *noologique*, qui est lui-même fondé dans une ontologie en définitive moniste. Affirmation et négation sont des attributs de la pensée, dans le rapport qu'elle entretient à l'être comme volonté de puissance. Plus exactement, ce sont des types de rapports de la volonté de puissance à elle-même : la volonté de puissance s'affirme ou se nie. Toute la pensée réside dans cet indice pronominal, « se ». Du dualisme des mondes, on passe donc à un dualisme intérieur à l'être lui-même, un dualisme dans le rapport que l'être entretient à lui-même. La question est de savoir si l'être s'affirme ou s'il se nie par la pensée, c'est-à-dire si la pensée est adéquate à l'être comme volonté de puissance, ou si la pensée y est inadéquate, si elle se trompe sur la réalité fondamentale de l'être comme puissance, si elle en refuse, si elle en nie la nature propre. Le partage entre l'une et l'autre attitudes de la pensée, et donc le partage entre l'une et l'autre manières d'être – bien plus : manières de l'être lui-même – se joue autour de la notion d'image, introduite par Deleuze au paragraphe 8 du deuxième chapitre. Si l'être est puissance, volonté de puissance, c'est-à-dire effectuation des rapports de forces différentiels, alors sa négation, son refus sera lié à une autre conception de l'être : on le refusera comme effectuation de rapports de forces, on dira qu'il n'est pas cette effectuation. En d'autres termes, on posera une image de l'être qui en est la négation, une « image renversée » du réel.<sup>201</sup> Cette image renversée du réel est le propre des forces réactives, le propre de l'attitude négative de la volonté de puissance dans les forces réactives :

La force réactive [...] limite la force active, lui impose des limitations et des restrictions partielles, est déjà possédée par l'esprit du négatif. C'est pourquoi l'origine elle-même comporte, en quelque manière, une image inversée de soi : vu du côté des forces réactives,

---

201 Deleuze, *Nph*, p. 63.

l'élément différentiel généalogique apparaît à l'envers, la différence est devenue négation, l'affirmation est devenue contradiction. Une image renversée de l'origine accompagne l'origine : ce qui est « oui » du point de vue des forces actives devient « non » du point de vue des forces réactives, ce qui est affirmation de soi devient négation de l'autre. C'est ce que Nietzsche appelle le « renversement du coup d'œil appréciateur ».<sup>202</sup>

La réaction se propage par la production de fictions qui développent l'image renversée de l'origine. Elle contamine l'action et l'engage dans un devenir réactif. Progressivement, la négation remplace l'affirmation : les forces actives sont contaminées par une volonté de puissance négative, par une volonté de néant, c'est-à-dire par un esprit du négatif qui consiste à nier l'être comme puissance et comme rapports de forces, à réclamer sa destruction et à espérer un autre monde. Face à ce nihilisme généralisé et généralisant, l'ontologie vitaliste de Deleuze formulerait une tâche éthique : détruire l'image et les fictions qui masquent le réel différentiel à la pensée. Il s'agit de rendre la pensée immanente à la vie, il faut affirmer la vie comme affirmation de la pensée et auto-affirmation de la vie dans la pensée. Contre la pensée du négatif, il faut faire de la pensée une affirmation joyeuse des rapports de forces ou de l'existence, une dimension créatrice de la vie.

## B. Critique de l'ontologie

Une telle lecture du concept d'affirmation est une lecture morale qui, loin de suivre le principe d'immanence dont elle se prévaut, reconduit une transcendance au cœur de son interprétation. Il semble pourtant que la lecture ontologique promeut une philosophie qui ne jugerait pas mais serait la simple affirmation du réel – les rapports de force et la volonté de puissance – par la pensée. C'est là un faux-semblant. Que l'ontologie rende le *logos* de ce qui est, c'est une tautologie : cela ne prouve rien quant à son usage concret. Or ici, « ontologie » est le nom d'une opération de partage, de *jugement* même des faits entre ceux qui témoignent de ce qu'elle décrit et ceux qui témoignent du contraire. Elle est au service d'une morale. C'est même la pièce majeure de cette morale. Elle lui permet d'exercer d'autant mieux ses jugements qu'ils sont portés au nom de l'être et que la morale en question est, comme telle, dissimulée derrière l'ontologie des forces. Ce qui n'est pas adéquat à l'être serait une illusion, au sens d'une image inversée des rapports de forces. La pensée y refuserait son être propre, de sorte que d'une simple image tronquée on passerait à une réalité tronquée : l'erreur n'est qu'une image, mais cette image a une fonction réelle, la négation comme qualité de la volonté de puissance, la volonté de néant, le nihilisme. Ici, le jugement moral

---

202 *Ibid.*, p. 35.

ou la transcendance sont d'autant plus effectifs qu'ils n'apparaissent pas comme tels : le jugement moral prend la figure de la description ontologique ; la transcendance est masquée du nom d'immanence ; les valeurs et critères à l'aune desquels la pensée juge les faits sont présentés non comme des valeurs et des critères, mais comme ce qui est.

Rien n'est plus éloigné de la lecture deleuzienne de Nietzsche que cette ontologie des forces et de la volonté de puissance.<sup>203</sup> Rien n'est plus éloigné de la philosophie de Nietzsche lui-même. *La généalogie de la morale*, parmi tant d'autres textes, fustige ce « fatalisme » dont Dickens, dans les *Temps difficiles*, moquait l'usage au sein de la bourgeoisie anglaise : les faits, un point c'est tout. Mais le rappel des faits repose lui-même sur une croyance qui sélectionne certains faits plutôt que d'autres. Ce n'est jamais qu'un moyen d'asservissement de certains faits à d'autres faits, c'est-à-dire de manières d'exister à d'autres manières d'exister. Moyen particulièrement subtil : toute critique est interdite, car il s'agit de faits, nus, simples et bruts, devant lesquels on ne peut que s'incliner. Tout le reste, tout ce qui n'y est pas conforme est réduit à n'être qu'une bévue. Nietzsche, le premier, s'y est frotté :

Je ne connais tout cela que de trop près, sans doute : la vénérable abstinence des philosophes à quoi oblige une telle croyance, le stoïcisme de l'intellect, qui s'interdit finalement le non

---

203 Isabelle Ginoux, dans la notice « Nietzsche » qu'elle a consacrée pour le premier volume de *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, a bien établi la critique de l'ontologie inhérente au nietzschéisme de Deleuze. Elle insistait sur l'usage des concepts nietzschéens dans les ouvrages de la fin des années soixante, en particulier *Différence et répétition* et *Logique du sens*, afin de mettre en évidence la portée anti-herméneutique de la généalogie nietzschéenne selon Deleuze, dans le cadre d'une nouvelle théorie du sens et de la valeur, proche du structuralisme, que *L'anti-Œdipe* achève de radicaliser. Voir Isabelle Ginoux, « Nietzsche », dans Stéfan Leclercq (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, Mons, Sils Maria éditions, 2005, p. 122 à 132. En ce qui concerne la question de l'ontologie chez Deleuze lui-même, François Zourabichvili a proposé une interprétation qui nous semble définitive, dans son « Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendant », dans Zourabichvili, *Deleuze : une philosophie de l'événement, op. cit.*, p. 6 : « Il n'y a pas d'« ontologie de Deleuze ». Ni au sens vulgaire d'un discours métaphysique qui nous dirait ce qu'il en est, en dernière instance, de la réalité (ce serait des flux plutôt que des substances, des lignes plutôt que des personnes...). Ni au sens plus profond d'un primat de l'être sur la connaissance (comme chez Heidegger ou Merleau-Ponty, où le sujet s'apparaît déjà précédé par une instance qui ouvre la possibilité de cet apparaître). » Arnaud Bouaniche soutient au contraire qu'« il y a incontestablement un souci ontologique de l'œuvre de Deleuze, même si celui-ci ira en effet en s'estompant. » Bouaniche, *Gilles Deleuze : une introduction, op. cit.*, p. 56. Il reproche surtout à Zourabichvili d'avoir tiré des conséquences excessives de la critique empiriste du « EST » chez Deleuze, c'est-à-dire de l'être « homogène, unitaire, transcendant », au profit d'une logique du « ET », c'est-à-dire des relations extérieures à leurs termes, toujours multiples et en devenir. Il nous semble que Zourabichvili joue à bon droit la *fonction* empiriste contre la *fonction* ontologique, et que, en ce sens, il n'est pas contradictoire qu'un système articulé autour d'un certain concept d'Être, soit l'objet d'un intérêt de la part de Deleuze, qui y voit d'abord une « machine abstraite », pour reprendre une expression propre à Deleuze et Guattari. Zourabichvili suggère d'ailleurs cette distinction nécessaire entre la fonction ontologique et l'ontologie comme système conceptuel ou machine abstraite, lorsqu'il propose de voir dans le rapport que Deleuze entretient à l'égard de l'histoire de la philosophie, une *perversion* : Deleuze pervertit les pensées qu'il étudie et dont il s'inspire – comme, par exemple, l'ontologie bergsonienne –, ce qui ne veut pas dire qu'il en fait n'importe quoi, selon ses intérêts propres, mais qu'il s'y insère, jusqu'à ce point où, ressaisissant le mouvement de pensée de l'auteur étudié, il peut le répéter sur son propre mode, pour son compte, détournant de cette manière les fonctions auxquelles cette pensée était attachée.

aussi strictement que le oui, la volonté d'en rester au factuel, au fait brut, ce fatalisme des « *petits faits* » (*ce petit fatalisme*, comme je l'appelle) [...].<sup>204</sup>

Nietzsche voit dans une telle attitude philosophique précisément ce qu'il combat, l'idéal ascétique. Ce n'est jamais qu'une position de valeur, « une valeur métaphysique, une valeur en soi de la vérité », c'est-à-dire d'une certaine interprétation et évaluation, comme non-valeur, vérité indiscutable puisqu'elle est l'Être lui-même :

C'est que l'idéal ascétique a jusqu'à présent dominé toute la philosophie, que la vérité a été posée comme Être, comme Dieu, comme instance suprême, c'est qu'on n'avait pas le droit de voir en la vérité un problème.<sup>205</sup>

Deleuze ne s'y est pas trompé. Le dernier chapitre de *Nietzsche et la philosophie* consacre un paragraphe à ce semblant d'affirmation, à cette affirmation qui n'en est pas une. Un tel semblant d'affirmation ne fait qu'approuver, admettre, c'est-à-dire *supporter* ce qui est présenté comme ce qui est : c'est une affirmation d'âne, un « âne qui est aussi bien chameau ».

Le réel tel qu'il est, voilà comment l'âne éprouve sa charge. [...] On devine donc ce que signifie l'affirmation de l'Ane, le oui qui ne sait pas dire non : affirmer n'est rien d'autre ici que porter, assumer. Acquiescer au réel tel qu'il est, c'est une idée d'âne.<sup>206</sup>

On donne au réel les noms que l'on veut, par exemple « rapports de forces » et « volonté de puissance ». L'affirmation n'en est pas moins réduite à servir ce qui a ainsi été posé comme Être. Il convient d'insister sur la critique nietzschéenne d'une telle conception de l'affirmation – et, corrélativement, sur la critique deleuzienne d'une telle conception des forces et de la volonté de puissance. Car c'est avec cette critique que Deleuze met en place la conception et la pratique nietzschéennes de la philosophie. Dans la conception ontologique des forces et de la volonté de puissance, la philosophie est un reflet de l'être tel qu'il est et sa dimension critique n'est plus qu'un dévoilement visant à une prise de conscience. Or, prévient Deleuze,

Nietzsche mène la critique contre toute conception de l'affirmation qui ferait de celle-ci une simple fonction, fonction de l'être ou de ce qui est. De quelque manière que soit conçu cet être : comme vrai ou comme réel, comme noumène ou phénomène. Et de quelque manière

---

204 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 24, trad. E. Blondel, Paris, Flammarion, 1996, GF, 2002, p. 170.

205 *Ibid.*, III, 24, p. 171.

206 Deleuze, *Nph*, p. 210.

que soit conçue cette fonction : comme développement, exposition, dévoilement, révélation, réalisation, prise de conscience ou de connaissance.<sup>207</sup>

Deleuze donne trois raisons qui légitiment la critique de cette conception de l'affirmation : « 1° L'être, le vrai, le réel sont des avatars du nihilisme. »<sup>208</sup> Or le nihilisme est moins une négation de la vie par recouvrement d'une image tronquée qu'une certaine valorisation de ce qui existe, en l'occurrence l'attribution à ce qui existe d'une valeur de néant – ce n'est pas ça le réel, ce n'est rien d'autre qu'une illusion, une apparence, c'est-à-dire au fond rien du tout. Mais en tant que mouvement de valorisation, le nihilisme est aussi une certaine volonté, une manière de vivre, une manière d'exister : c'est donc, plus qu'une simple dépréciation de *tout* ce qui existe, une « volonté de déprécier la vie, volonté d'opposer la vie à la vie », autrement dit de porter une partie de la vie, une certaine manière d'exister, au rang de véritable, réelle, adéquate à l'être, contre une autre partie de la vie, d'autres manières d'exister – fausses, illusoires, inadéquates.<sup>209</sup> « 2° L'affirmation conçue comme assomption, comme affirmation de ce qui est, comme véracité du vrai ou positivité du réel, est une fausse affirmation »<sup>210</sup> C'est la conséquence du premier point : eu égard à ce qu'elle prétend, l'affirmation n'affirme pas, elle respecte, elle se plie au donné, elle se soumet à ce qui est déjà posé et affirmé préalablement comme réel, et passe sous silence ou condamne le reste. « 3° Cette fausse conception de l'affirmation est encore une façon de *conserver* l'homme. Tant que l'être est à charge, l'homme réactif est là pour porter. »<sup>211</sup> Ce n'est pas qu'une affaire théorique, une affaire de pensée pure. Une certaine manière d'être – une manière d'être qui conserve – définit la philosophie comme ontologie. C'est que l'être est déjà donné, avec ses caractéristiques propres, son fonctionnement, ses conséquences. On a beau dire que la volonté de puissance est créatrice, que l'être est producteur, cela ne change rien si la pensée précisément le prend pour ce qui *est*, par opposition aux apparences, c'est-à-dire si la volonté de puissance sert de *critère* ontologique pour départager, dans les faits, ce qui s'y conforme et ce qui y déroge. Car alors la seule attitude possible est conservatrice, conformiste, réactive : on ne fait que réagir à ce qui apparaît, juger à l'aune de l'être déjà donné. Voilà pourquoi « [t]oute la philosophie de Nietzsche s'oppose aux postulats de l'être, de l'homme et de l'assomption [...] ». »<sup>212</sup> Car « [l]e monde n'est ni vrai, ni réel, mais vivant. »<sup>213</sup> Il est donc décisif, pour comprendre et la philosophie de Nietzsche et la lecture qu'en propose Deleuze, de distinguer rigoureusement de toute ontologie le vitalisme de la volonté de puissance et de l'affirmation. Ce

---

207 *Ibid.*, p. 210.

208 *Ibid.*, p. 211.

209 *Ibid.*, p. 211.

210 *Ibid.*, p. 211.

211 *Ibid.*, p. 211.

212 *Ibid.*, p. 211.

213 *Ibid.*, p. 211.

vitalisme selon lequel « le monde n'est ni vrai, ni réel, mais vivant », doit être rapporté à sa dimension *critique*, sans laquelle il reconduit ce contre quoi il est établi, ce avec quoi il rompt. Deleuze est sans ambiguïté sur ce point, quand il s'oppose à Heidegger :

Dans la doctrine de l'éternel retour et du surhomme, Heidegger voit la détermination « du rapport de l'Etre à l'être de l'homme comme relation de cet être à l'Etre. » (cf. *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 81). Cette interprétation néglige toute la partie critique de l'œuvre de Nietzsche. Elle néglige tout ce contre quoi Nietzsche a lutté. Nietzsche s'oppose à toute conception de l'affirmation qui en trouverait le fondement dans l'être, et la détermination dans l'être de l'homme.<sup>214</sup>

La question devient de savoir ce que peut signifier une affirmation qui n'a pas à proprement parler de référent, une affirmation qui n'affirme pas un objet, au sens où elle n'en apprécie pas la réalité, une affirmation qui n'est pas le nom d'une pensée pliée et soumise à un quelconque donné préalable – « être » bien sûr, « objet » cela va de soi, mais aussi : « volonté de puissance », « rapport de forces », « création », etc. La formule suivante : « Nietzsche s'oppose à toute conception de l'affirmation qui en trouverait le fondement dans l'Etre », doit donc être entendue en son sens le plus général. De quelque manière qu'on entende « Être », quelle que soit la signification qui lui est attribué, l'idée nietzschéenne d'affirmation n'y trouve pas d'assise ou de fondement, mieux, elle y est hostile. Nous devons en conclure : la conception nietzschéenne de l'affirmation ne trouve son fondement qu'en elle-même, en tant que cette conception n'est pas redevable d'un Être, fût-ce l'être de cette conception elle-même, qui la fonderait.

### C. Être et affirmation dans *Nietzsche et la philosophie*

Est-ce à dire que la notion d'Être ne trouve aucune autre place, dans *Nietzsche et la philosophie*, que celle, repoussoir, d'indiquer l'adversaire principal d'un vitalisme conséquent ? Il semble que ce soit plus compliqué. Il ne s'agit pas d'imposer une *omertà* sur tout usage de la notion d'Être, mais d'en conjurer la *fonction* ontologique. Ainsi Deleuze indique que « Nietzsche ne supprime pas le concept d'être. Il propose de l'être une nouvelle conception. »<sup>215</sup> Cette conception rapporte l'être à l'affirmation. L'affirmation n'est donc pas une fonction de l'être. Ce n'est pas le *moyen* par lequel l'être affirme sa puissance. Pour déjouer cette subordination représentative qui fait de la pensée affirmative un instrument de reprise et d'augmentation de l'être, on posera d'abord une

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 213.



relation d'équivalence entre être et affirmation. « L'affirmation elle-même est l'être, l'être est seulement l'affirmation dans toute sa puissance. »<sup>216</sup> Certains commentateurs interprètent ces thèses, présentes sous diverses formes dans toute la philosophie Deleuze, comme des thèses, pour ainsi dire, créationnistes : affirmer, c'est faire exister.<sup>217</sup> « Affirmer, c'est créer », écrit Deleuze, c'est-à-dire créer l'être lui-même.<sup>218</sup> Penser reviendrait à donner existence. Cette interprétation a ses vertus essentiellement pour la partie esthétique de l'œuvre, de *Logique de la sensation* à *Qu'est-ce que la philosophie ?* Elle mériterait d'être remise en question pour ce qui concerne les textes des années soixante – plus encore, pour les ouvrages de philosophie politique écrits avec Guattari ou non. Mais il conviendrait également d'en développer les attendus, même dans le domaine esthétique, et de mettre au jour les enjeux et les problèmes auxquels elle répond. Il semble parfois qu'elle soit un slogan, ou une thèse tombée de nulle part, un principe injustifié, par lequel tout commence chez Deleuze, sans raison – et il est aisé de se réclamer d'une philosophie affirmant, avec l'être et la création, la nécessité de la contingence, pour se trouver d'apparentes justifications : mais ce ne sont là que des faits, qui n'ont guère avancé le point de vue philosophique du concept et des problèmes. On ne rappellera jamais assez cette formule écrite dès *Empirisme et subjectivité*, maintenue par Deleuze jusqu'au bout : « il faut pourtant comprendre ce qu'est une théorie philosophique à partir de son concept : elle ne naît pas par elle-même et par plaisir. »<sup>219</sup> En l'occurrence, une ontologie de la création doit être expliquée conceptuellement, à partir de ses concepts et par ses problèmes : l'être ne sort pas d'une pensée affirmative comme le lapin du chapeau du magicien. D'autre part, en rester à cette relation d'équivalence en invoquant l'immanence entre être et pensée, c'est conduire à des confusions dont il est difficile de sortir par la suite. Nous avons déjà entrevu ce point plus haut et nous y reviendrons longuement par la suite. Contentons-nous pour l'instant de rappeler et de signaler que l'immanence entre être et pensée ne peut pas, elle non plus, être prise comme un point de départ qui ne pose aucun problème, sans instaurer de nouvelles oppositions discutables à l'intérieur de la pensée, entre une pensée illusoire cachant l'être ou le niant (ou « image dogmatique de la pensée », dans le vocabulaire deleuzien) et une pensée adéquate à l'être, l'affirmant (ou « nouvelle image de la pensée »). Il n'est pas sûr que nous sortions si facilement du régime de la représentation dont on se prétend débarrassé, pas plus que des illusions qu'on affirme avoir ainsi détruites.

C'est pourquoi il nous semble nécessaire d'effectuer un pas supplémentaire, de sortir de la relation d'équivalence entre être et pensée affirmative et de rapporter, comme y invite Deleuze, l'être

---

216 *Ibid.*, p. 213.

217 Voir par exemple Stéfan Leclercq, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, *op. cit.* ; et Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, *op. cit.*

218 Deleuze, *Nph*, p. 213.

219 Deleuze, *ES*, p. 119.

à l'affirmation. L'affirmation n'est pas une fonction de l'être, c'est l'être qui est une fonction de l'affirmation. L'être est « seulement » l'affirmation, et c'est seulement pour cette raison qu'il est possible de soutenir la proposition inverse : l'affirmation « elle-même » est l'être. Cela signifie que l'être n'est qu'un mot de la pensée de l'affirmation, par lequel elle déploie sa logique propre. Dès lors, la question n'est pas de savoir si telle ou telle notion représente adéquatement tel ou tel segment du réel, telle ou telle région de l'être, voir l'être lui-même, mais comment une pensée déterminée permet de penser tout ce qui est.<sup>220</sup> On n'en conclura pas à la détermination d'un nouveau critère permettant, en tous temps et en tout lieu, de partager les bonnes et les mauvaises logiques, celles qui conviennent et celles qui ne conviennent pas. Il s'agit d'abord d'une exigence faite à la pensée. Nietzsche propose de l'être une nouvelle conception, parce qu'il la subordonne à l'affirmation comme logique – et Deleuze multipliera les logiques, plutôt que les ontologies. Nous pouvons donc dire également : Nietzsche propose de l'ontologie une nouvelle fonction, parce qu'il la subordonne à la pratique philosophique, au mouvement de position conceptuelle lié à un mode de vie déterminé. Mais nous n'avons encore procédé que très généralement, de manière abstraite. La question reste : de quelle affirmation l'affirmation est-elle le concept dans *Nietzsche et la philosophie* ?

L'être ne prend sa consistance propre que par l'affirmation. Il n'y a d'être que lorsque l'affirmation atteint toute sa puissance. Retournons la proposition : l'affirmation, c'est une certaine attitude de la pensée, une certaine manière de penser qui fait apparaître l'être des choses. C'est ici que la lecture proposée plus haut de *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* s'avère décisive. On a vu que Nietzsche trouvait chez les préplatoniciens une pensée qui s'efforce de rendre justice à l'existence. Il s'agissait de penser tout ce qui existe en lui accordant le droit à l'existence, sans se donner la facilité de le réduire à une simple apparence.

C'est une première figure de la pensée affirmative. Elle nous donne le statut de l'être dans la lecture deleuzienne de Nietzsche. La notion d'être est l'équivalent de la pensée que tout est un, axiome métaphysique qui permet de poser le problème de l'existence comme problème de la justice, et de remplir pleinement le programme de compréhension de ce qui existe, c'est-à-dire d'interprétation et d'évaluation, propre à la philosophie. Héraclite avait ouvert la voie : « L'affirmation du devenir est elle-même l'être, l'affirmation du multiple est elle-même l'un, l'affirmation multiple est la manière dont l'un s'affirme », l'affirmation en devenir est la manière dont l'être s'affirme.<sup>221</sup> Ce qui signifie que pour affirmer ce qui existe, pour, à la suite d'Héraclite,

220 Arnaud Villani a écrit un beau chapitre à ce sujet dans livre sur Deleuze : « Unité et totalité dans l'œuvre de Deleuze », dans Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, op. cit., p. 21-33.

221 Deleuze, *Nph*, p. 27.

faire « du devenir une affirmation », il est nécessaire de construire les pensées, les logiques multiples et en devenir propres aux existants.<sup>222</sup> C'est seulement maintenant que nous pouvons comprendre le thème de la création en retrouvant l'exigence de Canguilhem faite au théoricien vitaliste. Le vitalisme est *nécessairement* créateur, dans la mesure où la matière dont il traite, l'existence, est multiple et en devenir. Les logiques dont le vitalisme doit rendre compte, comme interprétations et évaluations constitutives des modes d'existence des différents vivants, ne sont pas données à l'avance, ni même après, elles ne sont jamais données. Il faut les construire et les reconstruire, elles ne sont logiques du vivant qu'à être logiques vivantes. Autrement dit, *l'affirmation ne peut en aucun cas faire office de critère*, de mesure permettant de départager les choses, pensées et manières d'exister. Elle ne se réalise au contraire que par l'absence de position critériologique transcendante<sup>223</sup> et par l'absence d'une perspective qui partage le vivant axiologiquement : en inventant les logiques propres par lesquelles chaque vivant, pour ainsi dire positivement, se constitue comme vivant. Nous passons ici au deuxième sens de la notion d'affirmation. L'affirmation ne désigne pas seulement une attitude de la pensée à l'égard de l'existence, elle exprime également la logique de l'existence, le mode de fonctionnement le plus général du vivant. Et la relation entre attitude de la pensée et logique de l'existence (ou logique de l'être) est une relation de co-implication qui n'est pas donnée, mais est seulement formulée par la pensée comme sa tâche propre : il s'agit de produire cette unité entre attitude de la pensée et logique du vivant, cette unité complexe entre la pensée et la vie. Piste pour une lecture non ontologique de l'immanence...

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>223</sup> Ce qui signifie à la limite par l'absence de position critériologique tout court, dans la mesure où le critère ne peut être scientifiquement ou théoriquement défini, mais seulement pratiquement, comme nous allons le voir. Trop souvent, on se satisfait d'une substitution de mots : on déclare l'avènement de l'éthique, la position de critères immanents et l'évaluation, en lieu et place de la morale, de la transcendance et du jugement. Mais, de même que mettre l'homme à la place de Dieu ne change pas la structure et ne supprime pas la place, c'est-à-dire le type d'existence et de partages impliqués dans cette structure ; de même se gargariser de l'immanence, et évaluer le vivant selon les critères de la puissance et de l'affirmation de puissance, ne change pas la fonction du jugement et ne supprime pas la place du juge, si cette évaluation procède toujours par un partage entre les bons et les méchants, ceux qui sont du bon côté de l'être et ceux qui sont du mauvais, ceux qui sont trompés par l'illusion de l'identité, de la conservation et de l'utilité et ceux qui croquent la vie à pleines dents créatrices, joyeux jusqu'au bout des ongles et contents d'exister. Alors la philosophie perd sa vocation critique et se met au service de l'ordre établi, incapable de simplement comprendre – au sens fort de ce terme – toute position, existence, affectivité inadéquates aux siennes. Le moins que l'on puisse dire, c'est que, dans ce cas, le pluralisme, qui constitue selon Deleuze un aspect essentiel du vitalisme nietzschéen, reste une exigence vide, tout juste bonne à faire la morale et à pourfendre les dualistes qui restent.

## II. Affirmation et négation : vers un vitalisme critique

Je ne cherche jamais à provoquer la contradiction. *Aidez-moi* plutôt à formuler le problème ! Dès que votre sentiment se tourne *contre moi*, vous ne comprenez plus ni mon état d'esprit ni mes arguments. Il faut que vous soyez en proie à *la même passion*.

Nietzsche, *La volonté de puissance*.<sup>224</sup>

Malgré le calme plat d'une pensée sûre de son fait comme l'est la pensée de l'affirmation, il semble que nous soyons en présence d'une redoutable difficulté. Elle resurgira sans doute, déplacée, sous d'autres figures. Tentons de la formuler une première fois. Si la pensée affirmative consiste à affirmer tout ce qui existe sans rien repousser du côté des illusions, de l'apparence, de la chimère, alors quelle attitude avoir face aux pensées qui refusent cette position affirmative et qui s'engagent dans un partage dualiste du monde, qui rendent compte du vivant en termes d'être et d'apparence, de réalité et d'illusion ? La question redouble à l'examen des textes de Nietzsche, dont beaucoup sont, sans équivoque, explicitement *critiques* : les deux premières *Considérations inactuelles*, *Humain trop humain*, *Par-delà bien et mal*, *La généalogie de la morale*, *Nietzsche contre Wagner*, *Le crépuscule des idoles*, *L'Antéchrist*. Tous ces livres fustigent les pensées dépréciatrices de l'existence, celles qui nient ce monde pour en préférer d'autres, les idéaux qui dévalorisent la vie. Dès lors, comment comprendre ces formes de nihilisme sans réintroduire subrepticement une forme de jugement métaphysique, qui les réduirait à n'être qu'illusions trompeuses et mystifications productrices de vie triste ? À quel titre, en somme, en faire la critique, une fois dit que la pensée doit affirmer tout ce qui existe, y compris ce qui s'oppose à cette même pensée, y compris les pensées qui n'y sont pas conformes ? Nous formulons ici sous forme de question ce qui apparaît comme une thèse fondamentale de la lecture deleuzienne de Nietzsche : il est délicat de comprendre l'entreprise philosophique de Nietzsche pas si son ennemi profond et la « grande portée polémique » de sa pensée restent inconnus.<sup>225</sup> Mais comment comprendre qu'une pensée censée affirmer tout ce qui existe ait des ennemis ? Quel statut, quelle signification et quelle valeur une pensée affirmative

<sup>224</sup> I, Livre I, § 2, *op. cit.* p. 3-4.

<sup>225</sup> *Ibid.*, quatrième de couverture.

accorde-t-elle à ses ennemis, comme ennemis, tout en restant affirmative, c'est-à-dire sans en réduire la pensée à une illusion, sans faire intervenir un référent ontologique dans lequel fonder le partage de la bonne et de la mauvaise pensée ? La tentation est grande, de prendre les pensées adversaires pour des négations de la vie qu'elles *sont* pourtant, dont elles font pourtant partie, et d'en rendre compte à partir du schème de l'illusion : celui qu'ont ces pensées de leurs propres conditions de possibilité et d'existence. La tentation est d'autant plus grande que Deleuze, dans *Nietzsche et la philosophie*, ne cesse d'opposer l'affirmation à la négation, comme qualités de la volonté de puissance.<sup>226</sup> Le concept d'affirmation désignerait-il une attitude de la pensée et de l'existence, procédant par affirmation différentielle, opposée à une autre attitude de la pensée et de l'existence, qui procéderait par négation et par contradiction ?

En posant toutes ces questions, nous avons conscience d'aller à l'encontre d'une des tendances les plus nettes de *Nietzsche et la philosophie*, de celles qui séduisent immédiatement le lecteur, en l'éclairant sur le monde qui l'entoure par une brusque conversion du regard – c'était donc ça : c'était donc ça, la faute, l'accusation, la mauvaise conscience, le respect de la morale, etc. Les analyses du type réactif sont célèbres. Leur effet est dévastateur : là où l'existence semble respecter des principes moraux par lesquels elle accède à la dignité, Nietzsche, puis Deleuze, montrent quelle négation de la vie et quelle impuissance à exister sont cachés derrière. Les hommes du ressentiment et de la mauvaise conscience apparaissent tout entiers enchaînés aux illusions qui les poussent à déprécier la vie et à tromper le reste du monde pour l'emmener dans leur délire. Nous avons volontairement pris le parti de rendre problématiques ces évidences, en prenant un point de départ quelque peu extérieur à *Nietzsche et la philosophie*, doublement : chez Canguilhem d'abord, avec *Le normal et le pathologique* ; chez Nietzsche ensuite, avec *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Nous avons quelque peu durci le trait, pour mettre à jour la radicalité du vitalisme deleuzien. À bien des égards, il peut sembler maintenant incompatible avec la lettre du texte où il devrait pourtant trouver sa confirmation. Nous allons tenter de montrer qu'il ne l'est pas, au moins, avec l'esprit. À charge pour nous de corriger la terminologie ensuite, sans quitter le fil de la nécessité problématique qui nous a conduit, à l'instant, à poser les questions frontalement.

Nous procéderons en deux temps, pour envisager au plus près la double opération menée par la pensée de l'affirmation vis-à-vis de, ou plutôt sur ses ennemis : une analyse de l'opération critique *dans* la pensée ; une analyse de l'opération affirmative du vitalisme *sur* la pensée, prolongeant la

---

226 Voir par exemple le point 3 du paragraphe 7, chapitre II : Deleuze y introduit l'opposition entre affirmation et négation comme qualités de la volonté de puissance, qui sert d'articulation à la suite du livre, en particulier au chapitre IV, qui décrit le triomphe des forces réactives et la victoire de la volonté de néant, de la négation dans la volonté de puissance sur l'affirmation. Les deux concepts d'affirmation et de négation sont traités pour eux-mêmes au chapitre V, du paragraphe 9 au paragraphe 12.

précédente pour la compléter. Dans la première, nous montrerons quel sens Deleuze, suivant Nietzsche, accorde à l'idée d'une priorité de la pensée de l'affirmation sur une pensée du négatif ou de la négation. Dans la seconde, nous montrerons comment le vitalisme se rapporte à ses ennemis, en étudiant les analyses du type réactif menées par Nietzsche notamment dans *La généalogie de la morale*, et reprises par Deleuze dans le quatrième chapitre de *Nietzsche et la philosophie*. Il s'agira de donner une réponse aux questions formulées plus haut, dont nous verrons la figure se répéter tout en se transformant au fur et à mesure que nous avancerons.

### 1) Pensée du négatif et pensée affirmative

La critique des pensées du négatif menée, selon Deleuze, par la philosophie nietzschéenne de l'affirmation, porte sur la valeur épistémologique des concepts de négation et de ses dérivés : contradiction, opposition, inversion, renversement, relève, vengeance, ressentiment, etc. La portée polémique contre la pensée dialectique et le concept de négation (et ses dérivés) attribuée par Deleuze à la philosophie nietzschéenne fut contestée très tôt.<sup>227</sup> Jean Granier, en 1966, affirmait « que c'est sur la fonction médiatrice de la contradiction que l'accord le plus prometteur s'établit entre Hegel et Nietzsche. »<sup>228</sup> Texte à l'appui – la préface d'*Aurore* – il mettait en évidence, subrepticement, la malhonnêteté de Deleuze qui ne pouvait maintenir son interprétation qu'en passant de tels textes sous silence.<sup>229</sup> Il ne s'agira pas ici d'engager le débat sur la légitimité du nietzschéisme de Deleuze par rapport à la rigueur et à la cohérence du texte de Nietzsche. Notre objectif est plutôt de prendre au sérieux les thèses, certes polémiques et, peut-être, outrancières, de Deleuze à l'encontre de la dialectique et de la pensée de la négation en général, pour en tirer toutes les conséquences du point de vue de la pensée deleuzienne elle-même. Mais aussi d'établir la pertinence – ce qui ne veut pas dire sa validité – de l'interprétation deleuzienne : d'abord en montrant quels textes de Nietzsche lui permettent de soutenir la thèse d'une pensée de l'affirmation pure ; ensuite en montrant qu'une pensée de l'affirmation pure n'entraîne pas l'interdiction de tout usage du concept de négation ou de ses dérivés ; enfin en montrant comment l'on peut lire les textes de Nietzsche utilisant de tels concepts du point de vue de la thèse de Deleuze.

---

227 Voir par exemple François Dosse qui fait état de la réception du livre de Deleuze par Jean Wahl dans un compte-rendu, « Nietzsche et la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1963, cité dans François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée, op. cit.*, p. 162-163.

228 Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Le Seuil, Paris, 1966, p. 47.

229 *Ibid.*, p. 48, note 2 : « Gilles Deleuze ne cite pas ce texte capital, ni d'ailleurs les autres textes de Nietzsche qui mettent en évidence, comme nous l'avons montré dans les précédents paragraphes, l'influence de Hegel sur Nietzsche. Or ces textes témoignent d'une remarquable cohérence dans l'argumentation : en particulier la préface d'*Aurore* éclaire ce que Nietzsche avait dans l'esprit lorsqu'il invoquait, au paragraphe 37 du *Gai Savoir* "l'innovation" hégélienne en logique. »

Les pensées qui procèdent par concepts négatifs ne peuvent rendre raison d'un vivant singulier, en expliciter la logique, permettre d'en comprendre le mode d'existence. Pour le dire brutalement, avec de tels concepts, on n'a encore rien pensé ni expliqué. En ce sens, le négatif n'est qu'un *cas particulier d'une habitude plus générale* dans la pensée, l'habitude de se laisser « séduire » par le langage.<sup>230</sup> On prend un mot pour une pensée, une expression pour une explication. Nous appelons cet usage un usage *magique* des mots : tout se passe comme s'il suffisait de prononcer « contradiction », « utilité », « vengeance », pour que tel ou tel phénomène se trouve expliqué. Par exemple, l'affirmation nécessite une négation première dont elle provient : c'est par contraste avec les mauvaises manières que l'on peut distinguer les bonnes.<sup>231</sup> Ou : c'est parce que c'est utile que les hommes ont des yeux.<sup>232</sup> Ou encore : c'est pour venger la victime que l'on châtie le

230 La notion de « séduction » est fréquemment utilisée par Nietzsche. De cette séduction provient la croyance métaphysique générique fustigée par Nietzsche, qui voit dans les mots des entités réelles, sans jamais se soucier de ce qui est moins une évidence qu'une croyance dans la valeur ontologique des mots, laquelle est le corrélat d'une ignorance, celle de la limite imposée par le langage (sur ceci, voir entre autres les pages 43 à 46 de Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Livre I, § 97 à 105, *op. cit.*). Le *cogito* cartésien analysé par Nietzsche selon cette perspective en est un des exemples les plus célèbres (voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 16, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, GF, 2000, p. 62-63 et Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Livre I, § 98, *op. cit.*, p. 43-44).

231 C'est là le mauvais point de vue sur la morale, celui des esclaves, par opposition au point de vue des maîtres créateurs. Voir Deleuze, *Nph*, p. 9-11, et Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 10, *op. cit.*, p. 48-51. Nous revenons longuement sur ce point ci-dessous.

232 Chez Nietzsche, voir entre autres *La volonté de puissance I*, Livre II, § 63, *op. cit.*, p. 240 : l'utilité n'est pas une explication, elle doit être expliquée, en posant la question de savoir « à quoi » elle est utile. Et là encore, seul l'aspect actuel du phénomène est expliqué : sa genèse reste à faire – la logique dont le phénomène est actuellement un élément n'est pas nécessairement la même qu'auparavant. Identifier sa genèse et sa place actuelle dans un fonctionnement donné, c'est lui attribuer une rationalité, plus précisément une finalité, comme si ce qui est utile avait été créé *pour* être utile. Alors, non seulement on ne rend pas compte du fonctionnement comme fonctionnement – on le présuppose seulement utile, c'est-à-dire parfait et inexplicable –, mais aussi on masque l'ignorance (quelle est la logique du phénomène ?) par une finalité qui la redouble (la logique du phénomène est d'être utile : il a été produit pour remplir telle fonction dans telle logique). On retrouve la critique nietzschéenne de l'utilité chez Deleuze dans les années 50, en particulier dans *Empirisme et subjectivité*. Guillaume Sibertin-Blanc a montré l'usage de cette critique chez Deleuze dans le champ des sciences sociales, en particulier contre le fonctionnalisme malinowskien (recoupant ainsi la critique faite par Lévi-Strauss, mais depuis un point de vue distinct, tel que les thèses de Lévi-Strauss à leur tour sont mises en question). Il a reconstitué l'ensemble du débat engagé plus ou moins explicitement par Deleuze avec l'anthropologie sociale, par une lecture croisée du livre sur Hume et d'un choix de textes sur « Instincts et institutions » que Deleuze a publié dans une collection dirigée par Canguilhem, précédé d'un bref écrit sur ce thème (repris dans *ID*). Voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : Recherches sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, p. 52 à 58. Cependant dans *Nietzsche et la philosophie*, la critique de l'utilité est quelque peu distincte de celle que l'on trouve dans *Empirisme et subjectivité*. À l'appui de *La généalogie de la morale* (I, § 2), Deleuze établit une critique qui est moins celle, épistémologique, de l'inefficacité intellectuelle du concept d'utilité que celle, vitaliste, du *type* servi par l'usage de ce concept, c'est-à-dire du rapport de forces et de la volonté de puissance que sert l'usage du concept d'utilité : la question n'est plus alors de savoir à quoi l'utilité est utile, mais *à qui*, qui elle sert, qui a intérêt à ce qu'il y ait de l'utilité. Ce ne peut être que celui qui regarde l'activité du dehors, et qui sépare, au sein de l'effectuation de cette action, l'action et l'agent, en estimant le bénéfice qu'il pourrait, lui, en tirer, s'il était à la place de cet agent, pour en conclure à l'utilité de l'action pour l'agent. L'utilité apparaît comme une notion qui dissocie l'action ou l'effectuation de la puissance d'elles-mêmes et qui suppose une comparaison et une évaluation extérieures à l'action, faite par celui qui n'agit pas. Voir Deleuze, *Nph*, p. 84 : « Nietzsche demande : à quoi renvoie le concept d'utilité ? C'est-à-dire : à qui une action est-elle utile ou nuisible ? Qui, dès lors, considère l'action du point de vue de son utilité ou de sa nocivité, du point de vue de ses motifs et de ses conséquences ? Non pas celui qui agit ; celui-là ne « considère » pas l'action. Mais le tiers, patient ou spectateur. C'est lui qui considère l'action qu'il n'entreprend pas, précisément parce qu'il ne l'entreprend pas, comme quelque chose à évaluer du point de vue de l'avantage qu'il en tire ou peut en tirer : il estime qu'il possède un

criminel.<sup>233</sup> Reste la question : en quoi l'opposition, l'utilité, la vengeance expliquent-elles ce qu'il faut expliquer, à savoir ... ces phénomènes d'opposition, d'utilité, de vengeance ? On objectera que Nietzsche lui-même utilise ces catégories à propos des phénomènes qu'il étudie. Mais cet usage n'est jamais explicatif – dans le vocabulaire nietzschéen : généalogique. C'est un usage indicatif, au mieux descriptif. Tout le travail de compréhension reste à faire. Nous verrons plus loin que le fameux renversement des valeurs provoqué par l'insurrection des esclaves dans la morale ne s'explique qu'à partir du moment où la notion de renversement est abandonnée et où c'est justement elle qui est expliquée : le renversement des valeurs n'est que la réponse d'une existence déterminée par certaines conditions.<sup>234</sup>

Avec le négatif et ses dérivés, la pensée croit penser, alors qu'elle ne fait que se répéter, c'est-à-dire répéter ses catégories dans l'ordre des choses, voir ses catégories répétées dans les choses. Entre le moment où la pensée s'apprête à penser et le moment où les choses ont été expliquées en termes de négation ou de contradiction, rien n'a eu lieu, rien ne s'est passé. La pensée n'a rien appris, rien découvert, sinon ses propres notions. Lorsque nous disons qu'une chose s'oppose à une autre, que A ne s'affirme que par la négation de non-A, nous n'avons encore rien dit de la manière dont cette opposition ou cette négation permet une existence ; nous n'avons encore rien dit de la manière de vivre qui s'élabore en passant par cette opposition ; nous n'avons encore rien dit, par conséquent, de cette vie dont l'opposition n'est qu'un *moyen d'affirmation* parmi d'autres. Si nous en restons à la notion de négation ou d'opposition, ou à une notion de ce genre, si nous nous contentons de dire : telle chose s'oppose à telle autre pour vivre et pour s'affirmer, nous en restons au pur et simple constat, à la répétition tautologique du fait dans une notion qui n'explique rien. Mais ce faisant, nous prenons pour explication une notion abstraite. Cette notion est simplement apposée sur l'expérience, censée en résoudre magiquement l'énigme : il y a opposition parce qu'il y a opposition, parce qu'il est de la nature des choses de se poser en s'opposant. Mais une telle pensée ne pense pas, elle

---

droit naturel sur l'action, lui qui n'agit pas, qu'il mérite d'en recueillir un avantage ou bénéfice. » Ce qu'il importe de relever dans cette analyse de Deleuze, c'est moins l'application du dualisme action/réaction aux débats suscités par l'utilitarisme, que la mise en évidence du tour de passe-passe auquel il procède. On présente la logique utilitaire comme une logique qui rend compte de l'action considérée, alors que cette logique n'est que le moyen par lequel celui qui l'emploie peut juger l'action, c'est-à-dire faire de son incapacité à la comprendre une capacité, faire de son impuissance théorique une puissance pratique tournée contre l'effectuation de la puissance, sous la forme du jugement moral : une force au service de la dépréciation de l'existence. On manque à la fois la logique vitaliste à l'œuvre et on met en place les conditions d'une condamnation morale de l'action. C'est donc en même temps que l'utilitarisme est théoriquement nul et pratiquement dangereux.

233 Sur la critique de cette conception, de cette explication du châtement, voir Nietzsche, *La généalogie de la morale*, toute la deuxième dissertation et en particulier les § 6, 7, 11 et 12 : c'est un leitmotiv de Nietzsche que le châtement ne s'explique pas par des termes négatifs, mais par un investissement affectif affirmatif – le plaisir de faire souffrir, le sentiment de cruauté.

234 Voir Nietzsche, *La généalogie de la morale*, toute la troisième dissertation, et en particulier le § 13, sans équivoque à cet égard.



revient au fond à constater un miracle : de l'opposé on passe à l'opposé. Dans *Par-delà bien et mal*, Nietzsche reprochera à Schopenhauer d'interpréter la névrose religieuse en termes d'opposition ou de contradiction, et de se laisser prendre par cette « apparence de miracle » qu'il fallait pourtant expliquer, en allant au-delà de la répétition verbale du phénomène.

[...] parmi ses symptômes les plus réguliers [ceux de la névrose religieuse] chez les peuples sauvages comme chez les peuples domestiqués, se trouve précisément, aussi la plus brusque débauche de lascivité, qui se retourne tout aussi brusquement en spasme de pénitence et en négation du monde et de la volonté : ces deux choses interprétables peut-être comme épilepsie masquée ? Mais nulle part on ne doit davantage se défaire des interprétations : nul type jusqu'à présent n'a vu proliférer autour de lui tant d'absurdité et de superstition, nul ne semble avoir jusqu'à présent davantage intéressé les hommes, même les philosophes [...]. À l'arrière-plan de la dernière philosophie apparue, celle de Schopenhauer, on trouve encore, presque avec le statut de problème en soi, cet horrible point d'interrogation de la crise et de l'éveil religieux. Comment la négation de la volonté est-elle possible ? Comment le saint est-il possible ? [...] Mais on se demande bien ce qui au juste, dans tout ce phénomène du saint a suscité un intérêt aussi effréné chez les hommes de tout genre et de tout temps, même chez les philosophes : c'est sans nul doute l'apparence de miracle qui lui est attachée, à savoir la *succession* immédiate d'*opposés*, d'états de l'âme sur lesquels on porte un jugement de valeur moral opposé : on crut tenir ici de manière palpable la transformation brutale d'un « homme mauvais » en « saint », en homme bon. La psychologie telle qu'elle existait alors jusqu'alors fit ici naufrage : n'aurait-ce pas été principalement parce qu'elle s'était placée sous la domination de la morale, parce qu'elle *croyait* elle-même aux oppositions de valeurs morales, et qu'elle vit, lut, interpréta en injectant ces oppositions dans le texte et dans l'état de fait ? Comment ? Le « miracle », rien qu'une faute d'interprétation ?<sup>235</sup>

La négation comme principe logique est tautologique. Elle ne prend valeur explicative qu'à être rapportée à des modes d'existence, c'est-à-dire supprimée comme principe. On comprend mieux maintenant ce que signifie l'exigence d'invention propre à toute pensée affirmative. Il ne s'agit pas d'inventer pour inventer, comme si le nouveau était désormais le *criterium* de la connaissance, substitué au vrai, comme adéquation à l'être ou au réel. Que la pensée affirmative aie à inventer les logiques par lesquelles elle pense le vivant, c'est la conséquence de cette exigence plus fondamentale qui consiste tout simplement à refuser la seule magie des mots et à chercher ceux qui rendent compte du processus d'existence à l'œuvre dans le vivant. Créer signifie rompre avec l'absence de pensée qui préside à l'imposition de schèmes d'intelligibilité tout faits sur l'expérience

---

235 Nietzsche, *Par delà bien et mal*, op. cit., p. 100-101.

dans lesquels la pensée se repose. Il s'agit de comprendre ce qui a lieu, ce qui existe, ce qui se fait dans ce vivant singulier. Nous touchons là un des thèmes majeurs de la philosophie de Deleuze, sur lequel nous reviendrons longuement : créer revient à créer la pensée dans la pensée, à engendrer la pensée dans la pensée, à faire naître la pensée.

À l'inverse, les pensées du négatif présupposent que les problèmes posés par la vie ne sont pas véritablement des problèmes : ils peuvent être résolus par la logique du négatif et, en ce sens, ne lui posent aucune difficulté. C'est à la condition de cette présupposition que l'interprétation du monde en termes de négation ou de contradiction s'avère satisfaisante : à la condition de présupposer le monde fonctionnant par négation ou contradiction, à la condition de supposer résolu cela même qui doit être expliqué. Autrement dit, la pensée *se* présuppose dans le monde. Alors, « le monde nous paraît logique parce que nous avons commencé par le rendre logique. »<sup>236</sup> Semblant l'expliquer, on ne fait que s'y retrouver, et on se réjouit de ces retrouvailles – pour difficiles et déchirantes qu'elles soient. Mais cette difficulté, et le raffinement conséquent par lequel la pensée doit passer pour intégrer la richesse du réel dans sa logique, en multipliant les intériorisations et extériorisations, les contradictions, les négations et les relèves, c'est-à-dire en démultipliant à l'infini la même logique, ne suffisent pas à rendre compte d'un fonctionnement. C'est là simple apposition magique du mot, qui dissout le problème sitôt posé, comme si dire « négation » permettait de penser les investissements concrets constitutifs d'une existence singulière. Qu'est-ce qui passe par cette négation ? Que veut le vivant qui s'oppose ? Quelle manière d'être se construit par cette opposition ? Quelle vie est ainsi possible ?

On s'étonnera néanmoins que Deleuze accorde une si haute importance au concept précis de « négation » et au mouvement philosophique qui lui a donné toutes ses lettres de noblesse, la dialectique. Car Nietzsche ne concentrait pas particulièrement ses griefs sur cette pensée précise, mais fustigeait toute pensée ayant l'usage de ce que nous avons appelé les « mots magiques » – en premier lieu, l'utilitarisme (utilité, besoin) et le darwinisme (adaptation). On se demandera pourquoi toutes ces pensées sont rapportées à de simples formes ou à des variantes de l'esprit du négatif, de la volonté de néant, du nihilisme. La réponse est que le négatif ne désigne pas seulement un terme ou une notion, ni même un principe d'explication, mais aussi un point de vue, une manière générale de voir et de penser. Il désigne la manière *de ne pas voir* les phénomènes en termes d'affirmation, c'est-à-dire de forces et d'effectuation de puissance. Entendons bien : il ne s'agit pas de réprouver toute pensée qui pense en d'autres termes qu'en termes de forces et de volonté de puissance, ni de récriminer toute opération de pensée qui utiliserait le mot « négation » ou « contradiction ». De

---

236 Nietzsche, *La volonté de puissance I*, Livre I, § 135, *op. cit.*, p. 59.

même, il ne s'agit pas de remplacer tous les concepts « négatifs » par des concepts « positifs », toutes les « négations » par des « affirmations ». De la sorte, rien ne serait changé. « Affirmation » désigne en réalité une exigence conceptuelle : penser en termes affirmatifs, c'est-à-dire s'efforcer de concevoir tout existant, tout phénomène depuis la logique affirmative d'existence qui se constitue à travers lui. « Négation » renvoie à cette attitude dans la pensée qui consiste à rapporter la complexité de l'existence – son devenir et sa multiplicité – à un arrière-monde – fût-il le réel tel qu'il est – à en éliminer ainsi une partie et à ne plus penser que selon certaines notions abstraites qui rendent magiquement compte des phénomènes. *C'est en même temps que la pensée se contente de catégories toutes faites pour expliquer le vivant, cesse de penser et construit un arrière-monde auquel ramener l'existence simplifiée.* C'est pourquoi on nomme une telle attitude de la pensée une attitude négative et une telle volonté de puissance, une volonté de nier. Une fois l'arrière-monde posé, tout ce qui ne s'y conforme pas et dont la compréhension requiert une pensée plus complexe est du même coup posé comme illusion à *nier* pour atteindre le réel ; parce que l'existence en tant qu'existence est présentée comme l'apparence qu'il faut surmonter, dépasser, voire relever dans ce qui est réellement et qu'elle n'est pas, ou pas tout à fait. C'est pourquoi il est fréquent que la négation et ses dérivés soient les notions par lesquelles la pensée de l'arrière-monde, la pensée dualiste qui ne pense pas l'existence, définit sa propre activité : un saut hors du monde, une sortie hors des illusions, c'est-à-dire d'une manière ou d'une autre la négation d'une partie de l'existence. Comme l'écrit Nietzsche, toute pensée du négatif croit « aux oppositions de valeurs », de sorte qu'elle ne comprend pas comment d'un contraire on passe à l'autre, comment quelque chose passe et se construit dans ce qui nous apparaît comme contradictoire. Par conséquent, toute pensée du négatif a besoin de partager le monde, l'ensemble de l'existence ou de la vie en deux contraires qui n'ont « en soi » rien à voir l'un avec l'autre, qui sont « opposés » :

« Comment quelque chose pourrait-il bien naître de son contraire ? Par exemple la vérité, de l'erreur ? Ou la volonté de vérité, de la volonté de tromperie ? Ou l'action désintéressée, de l'utilité personnelle ? Ou la pure contemplation solaire du sage, de la convoitise ? Une telle naissance est impossible ; qui y songe, un fou, voire pire ; il faut nécessairement que les choses de plus haute valeur aient une autre origine, une origine propre, – on ne peut les faire dériver de ce monde périssable, séducteur, trompeur, mesquin, de ce chaos d'illusion et de désir ! C'est plutôt dans le sein de l'être, dans l'impérissable, dans le dieu caché, dans la « chose en soi » – c'est là que doit nécessairement se trouver leur fondement, et nulle part ailleurs ! » Cette manière de juger constitue le préjugé typique auquel on reconnaît les métaphysiciens de tous les temps ; ce genre d'évaluation figure à l'arrière-plan de toutes leurs procédures logiques ; c'est à partir de cette « croyance » qui est la leur, qu'ils se démènent

pour obtenir leur « savoir » quelque chose qui finira par être baptisé solennellement « la vérité ». La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance aux oppositions de valeurs.<sup>237</sup>

On ne prendra pas cet extrait pour une preuve de la proximité de la philosophie nietzschéenne avec la dialectique, comme si Nietzsche reprenait la conceptualité célèbre de la « négativité créatrice » ou de la négativité motrice procédant par contradictions.<sup>238</sup> La dialectique n'est fondamentalement pas distincte de la métaphysique traditionnelle qui croit aux oppositions, c'est-à-dire aux dualités insurmontables. Au contraire, la pensée dialectique du négatif a poussé cette croyance jusque dans ses conséquences ultimes : au point où elle croit à son opposition à elle-même, faisant du négatif le principe moteur de toute réalité. Elle radicalise les dualismes, jusqu'au point où l'opposition devient constitutive des choses elles-mêmes, intérieure à elles, comme principe d'intelligibilité du monde. On ne comprend pas pour autant que l'erreur puisse engendrer la vérité. Précisément la pensée dialectique ne pense pas cet engendrement, puisqu'elle y substitue la croyance à la négation ou à l'opposition motrices, qui suffirait à expliquer un terme en le rapportant à son opposé. La négation, l'opposition, c'est-à-dire l'incompatibilité des opposés devient le principe par lequel les choses s'engendrent. Quitter la pensée de l'opposition, c'est sortir de la surface des choses, de cette évidence que vérité s'oppose à erreur.

On est en effet en droit d'avoir des doutes sur *la question de savoir, en premier lieu s'il y a des oppositions en général*, et en second lieu, si ces évaluations et oppositions de valeurs populaires sur lesquelles les métaphysiciens ont apporté leur sceau ne seraient pas *de simples appréciations de surface*, de simple perspectives provisoires [...].<sup>239</sup>

Il s'agit de penser l'engendrement de la vérité à partir de l'erreur, mais en considérant que la valeur, par exemple, de la vérité, la réalité, le désintéressement, la contemplation, « tiennent précisément à ce qu'elles sont apparentées, liées, entrelacées de manière insidieuse à ces choses mauvaises qui leur

---

<sup>237</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 2, *op. cit.*, p. 48.

<sup>238</sup> L'argument de Granier pour soutenir la thèse selon laquelle Nietzsche serait favorable à la dialectique, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, consiste à mettre en évidence les textes de Nietzsche où il critique l'opposition figée, le dualisme strict, la séparation en « choses en soi » des termes contradictoires, propres à la métaphysique et en particulier à ce qu'il reste de métaphysique chez Kant, et où il appelle à une compréhension plus fine des logiques qui s'élaborent malgré et même par les contradictions. À propos de la philosophie de Nietzsche, il écrit : « cette philosophie attribue une fonction cardinale à la médiation, elle est nécessairement une philosophie de la négativité créatrice. » (Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 49-50) Et il en conclut que « si Nietzsche refuse le dogmatisme hégélien, il retient de l'hégélianisme la grande idée selon laquelle le négatif – la contradiction – possède une énergie médiatrice, créatrice, et c'est en s'appropriant ce thème hégélien que Nietzsche fonde sa conception de la Volonté de Puissance comme acte de transcender et de sublimer. » (*Ibid.*, p. 52-53)

<sup>239</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 2, *op. cit.*, p. 48-49. Nous soulignons.

sont en apparence opposées, à ce qu'elles sont peut-être même d'essence identique. »<sup>240</sup> Penser en termes d'affirmation vise à remplir cette exigence philosophique radicale : à l'inverse de tout créationnisme mystique, une pensée de l'affirmation est un programme critique et épistémologique.

On ne peut penser l'un sans l'autre. La critique est épistémologique et l'épistémologie critique. La critique du négatif tient sa valeur de la pensée de l'affirmation qui la porte et s'y esquisse : elle est menée au nom d'une certaine conception de la pensée. Inversement, une épistémologie fondée sur le concept d'affirmation est en elle-même critique, puisqu'elle se pose en déjouant les impasses dans lesquelles la dialectique enferme la pensée, les détours qui la perdent, les concepts qui l'endorment. La transformation de la conception et de la pratique de la critique, dans *Nietzsche et la philosophie*, vise avant tout à la rapporter à sa puissance immédiatement positive et affirmative, ce que Kant avait entrevu, malgré les nets reculs qui marquent sa découverte à ce sujet – en première lecture du moins : nous y reviendrons longuement par la suite.

Kant est le premier philosophe qui ait compris la critique comme devant être totale et positive en tant que critique : totale parce que « rien ne doit y échapper » ; positive ; affirmative, parce qu'elle ne restreint pas la puissance de connaître sans libérer d'autres puissances jusque-là négligées.<sup>241</sup>

Ne nous méprenons pas : que la critique en vienne à restreindre la puissance de connaître ne signifie pas qu'elle sacrifie entièrement l'idéal de vérité – là aussi, nous y reviendrons. Elle restreint plutôt un certain usage de la pensée qui est lui-même restreint : une critique qui ne touche pas à la valeur du vrai, ni au fait de la connaissance, qu'elle considère comme l'absolu depuis lequel seul elle peut être menée – c'est le cas du kantisme, selon le paragraphe de *Nietzsche et la philosophie* que nous citons.<sup>242</sup> Dès lors, on peut dire qu'en un certain sens la restriction de la puissance de connaître ne va

---

240 *Ibid.*, p. 49.

241 Deleuze, *Nph*, p. 102.

242 Deleuze poursuit l'extrait cité plus haut : « Mais quels sont les résultats d'un projet si grand ? Le lecteur croit-il sérieusement que, dans la *Critique de la raison pure*, “la victoire de Kant sur la dogmatique des théologiens (Dieu, âme, liberté, immortalité) ait porté atteinte à l'idéal correspondant”, et même peut-on croire que Kant ait eu l'intention de lui porter atteinte ? Quant à la *Critique de la raison pratique*, Kant n'avoue-t-il pas, dès les premières pages, qu'elle n'est pas du tout une critique ? Il semble que Kant ait confondu la positivité de la critique avec une humble reconnaissance des droits du critiqué. On n'a jamais vu de critique totale plus conciliante, ni de critique plus respectueux. Or, cette opposition, entre le projet et les résultats (bien plus, entre le projet général et les intentions particulières), s'explique aisément. Kant n'a fait que pousser jusqu'au bout une très vieille conception de la critique. Il a conçu la critique comme une force qui devait porter sur toutes les prétentions à la connaissance et à la vérité, mais non pas sur la connaissance elle-même, non pas sur la vérité elle-même. Comme une force qui devait porter sur toutes les prétentions à la moralité, mais non pas sur la morale elle-même. » *Ibid.*, p. 102. Le rapport de Deleuze à Kant est souvent réduit à cette seule critique *négative*, au sens où l'entreprise kantienne n'est conçue que comme une déviation à partir d'un projet initialement ou, du moins, en son fond, en son cœur, valable : on sépare alors, dans le kantisme, le bon grain de l'ivraie, pour retrouver le noyau pur et originaire d'une critique issue du « génie de Kant »

pas sans la libération d'une exigence plus grande encore : celle formulée par le vitalisme, d'une puissance radicale de la pensée. Avec ce premier parcours à travers la critique du négatif, nous disposons d'une première indication quant au nouveau critère propre à une critique vitaliste : le critère est *immanent*, au sens où il relève de la *puissance interne* qui entreprend la critique, et non d'un référent externe au nom duquel elle serait menée (le Vrai, le Bien). S'il y a une critique du négatif, c'est depuis une puissance qui veut aller au bout de son pouvoir – satisfaisant une des définitions des forces actives données par Deleuze<sup>243</sup> – : la pensée.

---

(*ibid.*, p. 104), qui se serait fourvoyé, trompé ou – après tout – relâché en compromettant cette initiative. Mais c'est oublier que, selon Deleuze, la compromission de la critique était là *dès le début*, sitôt la découverte. Si l'on veut saisir l'enjeu de la radicalisation que Deleuze souhaite lui imprimer après Nietzsche, il faut donc comprendre l'un et l'autre en même temps : le génie *et* la compromission. Nous y reviendrons longuement par la suite.

243 Voir *ibid.*, p. 66 : « Est active [...] toute force qui va jusqu'au bout de son pouvoir. »

## 2) Pensée affirmative de la pensée du négatif

La critique nietzschéenne exposée par Deleuze a donc pour adversaire la pensée du négatif et pour critère la puissance de la pensée elle-même. Le reproche fait à la dialectique est donc le suivant : elle marque une certaine démission de la pensée qui préfère ressasser certains concepts plutôt que de les construire pour comprendre la logique d'un processus donné. Or, loin de permettre, pour ainsi dire mécaniquement, la libération des puissances de la pensée, la critique de la dialectique semble nous mettre en porte-à-faux par rapport à cela même qu'elle est censée porter et réaliser. À délégitimer la pensée du négatif, la critique ne produit-elle pas ce qu'elle reproche à son objet, à savoir une incompréhension de la logique abordée ? Dire que les pensées du négatif sont *impuissantes* au niveau de la pensée, qu'elles *restreignent* la puissance de penser, qu'elles *empêchent* la pensée d'aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut : n'est-ce pas précisément faire usage de termes négatifs, et se mettre à son service ? De sorte que la critique, même immanente, de la dialectique, ne serait qu'un moment de la dialectique, dont la vertu reviendrait à ce qu'elle assume sa propre négativité, au contraire d'une illusoire pensée de l'affirmation qui la refuserait ? Nous retrouvons ici le problème, crucial, posé plus haut, du rapport de la pensée de l'affirmation aux autres pensées. Ce n'est pas son dernier retour : il reviendra, sans doute, plus loin. La première solution que nous y avons apporté est la suivante : la critique est une critique affirmative en ce qu'elle prend appui sur la puissance de la pensée qui la mène. Cette réponse n'offre pas pleine satisfaction : car la pensée n'est pas tout, nous l'avons vu, et l'évaluation doit voir plus large, jusqu'au mode d'existence dont cette pensée n'est qu'une instance. La critique nietzschéenne du négatif porte avant tout sur ces modes d'existence dont la dialectique procède. *La généalogie de la morale* est de ce point de vue l'étude la plus aboutie. Elle sera longuement analysée dans le chapitre IV de *Nietzsche et la philosophie*. Il convient donc de présenter notre problème dans ce cadre précis, avant d'aborder la solution que Nietzsche, puis Deleuze, y apportent.

### Préalable : vitalisme et critique dans *La généalogie de la morale*

Dans *La généalogie de la morale*, Deleuze voit une double entreprise. C'est d'abord un exemple parfait de l'interprétation et de l'évaluation nietzschéennes. Mieux, cet ouvrage en livre la clef. *La généalogie de la morale* est comme une présentation, *in concreto*, des lignes de forces de la méthode du vitalisme. C'est donc aussi une analyse particulière qui porte sur un objet particulier : le ressentiment, la mauvaise conscience et l'idéal ascétique, en somme, le triomphe du type réactif et du nihilisme sous ses trois formes majeures. « Ce double aspect de *La généalogie de la morale*, clef

pour l'interprétation en général et analyse du type réactif en particulier, n'est pas dû au hasard. »<sup>244</sup>

« En effet, qu'est-ce qui fait obstacle à l'art de l'interprétation et de l'évaluation, qu'est-ce qui dénature la généalogie [...], sinon la poussée des forces réactives elles-mêmes ? »<sup>245</sup> Il faut donc dire que *La généalogie de la morale* n'est pas seulement un exemple de généalogie exercée sur un objet particulier parmi d'autres possibles, mais présente et crée du même coup une interprétation et une évaluation rigoureuses, lesquelles impliquent nécessairement, en elles-mêmes, une activité *critique* du nihilisme. Deleuze en conclut : « Les deux aspects de *La généalogie de la morale* forment donc la *critique*. Mais ce qu'est la critique, en quel sens la philosophie est une critique, tout cela reste à analyser. »<sup>246</sup> Que la généalogie soit une critique n'est en effet pas évident. Nous venons de le voir, faire la critique des modes d'existence de la pensée de la négation semblerait du même coup en refuser la légitimité, ou, au moins, ne pas se donner les moyens de la comprendre ni, par conséquent, de réaliser le programme épistémologique du vitalisme. La pensée vitaliste ou affirmative se présente d'abord avec hostilité face à la philosophie critique : celle-ci lui apparaît l'héritière de la dialectique. Le problème posé à Deleuze est donc le suivant : comment tenir en même temps la nécessité d'une critique du nihilisme et l'exigence affirmative d'une pensée libre, toutes deux définitoires du vitalisme ? Pour le dire autrement, comment concevoir et pratiquer une philosophie critique sans reconduire cela même que l'on prétend dénoncer, une pensée de la négation ? Nous trouverons réponse à ces questions dans la finesse de l'analyse nietzschéenne des types réactifs. Nietzsche y montre que le ressentiment, la mauvaise conscience, l'idéal ascétique, loin d'être des pensées simplement négatives – c'est-à-dire au fond des pensées qui *s'opposent* au réel et à la vie – sont en réalité des pensées qui affirment une certaine existence et une certaine façon de penser, en un mot : un certain mode de vie, redevables d'une topologie aussi bien que d'une typologie vitalistes. Il est vrai que la négation, c'est ce que le nihilisme présente plus ou moins explicitement comme mode de fonctionnement. Mais *ce n'est pas le fonctionnement tel que la pensée affirmative le présente*.

Il s'agit ici d'un point important. Si la négation n'est pas un principe d'intelligibilité légitime pour une pensée de l'existence, on voit mal pourquoi elle le deviendrait quand il s'agit de rendre raison d'autres pensées, fût-ce celles qui, elles, y croient : aussi respectable que soit leur originalité, chacune d'entre elles reste une dimension de l'existence dont une philosophie de l'affirmation doit être capable de décrire le fonctionnement. Dès lors, la tâche de la pensée affirmative est de montrer que les modes d'existence porteurs du négatif eux-mêmes sont affirmatifs, autrement dit que les pensées du négatif ne s'expliquent que par l'affirmation, puisque le négatif et ses dérivés

---

244 Deleuze, *Nph*, p. 99.

245 *Ibid.*

246 *Ibid.*



n'expliquent rien. L'esprit de vengeance, le ressentiment, la mauvaise conscience, les idéaux ascétiques du prêtre qui dévalorisent l'existence, la volonté de néant du dernier homme ne procèdent pas par négation. En ce sens, l'usage du lexique dialectique ne relève pas d'une illusion dans laquelle la pensée se prendrait les pieds, avec pour effet de rendre réelle cette illusion qu'est la négativité comme principe logique et de renverser l'ordre du monde. Il n'y a guère d'illusion dans le négatif que pour un regard mal dégrossi, qui voit dans la dialectique une pensée contradictoire, niant le réel : il ne peut qu'y être récupéré, dialectique à son tour. Mais il faut voir que les pensées dialectiques, elles, affirment une existence. Tout ce qui est procède par affirmation, même le nihilisme et l'esprit de vengeance : ils posent un mode d'existence par et à travers cette *apparente* négation.<sup>247</sup> En somme, *la négation est un mode d'affirmation*.

## A. Ressentiment, première approche : de Nietzsche à Deleuze

### 1. L'insurrection dans la morale

On sait que *La généalogie de la morale* fait commencer le ressentiment avec une existence créatrice de valeur : « l'insurrection des esclaves dans la morale ».<sup>248</sup> La différence de valeur bon/mauvais fut créée par les maîtres, ceux qui jouissent de leur puissance, en vue d'affirmer plus encore leur puissance, par le moyen du langage. Ils se sont nommés eux-mêmes, et ils se sont nommés « bons ». Ce n'est que secondairement qu'ils ont attribué à d'autres l'adjectif de « mauvais ». L'insurrection consiste en une reprise de cette différence de valeur par les esclaves, qui sont impuissants ou gênés de leur puissance – et donc moins puissants que les maîtres. Soumis à la puissance des maîtres, les esclaves l'ont, en retour, qualifiée de « mauvaise ». C'est seulement secondairement qu'ils se sont eux-mêmes qualifiés de bons : comme opposés aux mauvais. Autrement dit, l'insurrection des esclaves dans la morale consiste à reprendre la dualité bon/mauvais en posant d'abord le mauvais et ensuite, en conséquence, le bon : l'esclave ne se sent bon que parce qu'il y a un mauvais qui n'est pas lui et auquel il s'oppose, non pas parce qu'il se sent bon de lui-même. Cette insurrection est reprise dans *Nietzsche et la philosophie* comme l'exemple-type de la présence victorieuse d'une volonté de puissance négative dans les forces réactives : « Au lieu de s'affirmer soi-même, et de nier par simple conséquence, les forces réactives commencent par nier ce qui est différent d'elles, elles s'opposent d'abord à ce qui ne fait pas partie d'elles-mêmes. »<sup>249</sup>

247 On peut déceler une contradiction entre la critique d'une négation seulement apparente et celle de l'illusion de l'illusion du négatif : nous verrons plus loin qu'elle appelle une nouvelle problématisation de l'apparence ou de l'illusion, dans un cadre vitaliste, qui constitue l'enjeu du débat de Deleuze avec le kantisme.

248 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 10, *op. cit.*, p. 48 à 51.

249 Deleuze, *Nph*, p. 63, note 2.

On pourrait penser que Nietzsche puis Deleuze distinguent les maîtres des esclaves à l'aide de l'opposition entre affirmation et négation, de sorte que la négativité sert ici de principe explicatif pour rendre compte du fonctionnement de la morale des esclaves. Il n'en est rien. Ce n'est pas l'opposition ou la négation qui expliquent la morale esclave, puisque la morale esclave *n'est rien d'autre* que cette opposition ou cette négation. L'opposition ou la négation doit être expliquée à partir de l'existence qui s'y affirme. Nietzsche dit très précisément que le « non » de l'esclave n'est pas une négation, au sens où il ne s'explique pas par la négation : la négation, c'est le phénomène qu'il faut expliquer. Le « non » de l'esclave est une affirmation, au sens où une existence s'affirme à travers lui, il est créateur :

Alors que toute la morale noble procède d'un dire-oui triomphant à soi-même, la morale des esclaves dit non d'emblée à un « extérieur », à un « autrement », à un « non-soi » ; et c'est *ce non-là* qui est son acte créateur.<sup>250</sup>

L'affirmation n'est donc pas produite par la négation, résultat d'une contradiction motrice. *Elle est au principe de la négation elle-même*, et la négation est son moyen. C'est pourquoi Deleuze, citant le paragraphe 10 de *La généalogie de la morale*, écrit que le « concept négatif (c'est-à-dire la négation comme concept), “ce n'est qu'un pâle contraste, né tardivement en comparaison du concept fondamental, tout imprégné de vie et de passion”. »<sup>251</sup> Pas seulement parce que la position de la négation est secondaire dans l'ordre de création des valeurs morales par rapport à l'affirmation, comme Nietzsche le montre chez les bons dans ce paragraphe. Également parce que « comme concept », la négation n'est qu'un pâle contraste, moins fondamental que le concept d'affirmation : il va moins au fond des choses, il reste en surface, « né tardivement », secondaire. Deleuze cherche à montrer ici que la négation n'est pas seulement une manière d'être de l'affirmation – thèse encore trop générale et trop abstraite, que nous préciserons plus bas. La négation est aussi la manière de voir propre au ressentiment, le point de vue du ressentiment. Mieux, c'est par l'usage de concepts négatifs et, plus généralement, par un point de vue d'interprétation en termes négatifs que le ressentiment se définit.

Nietzsche présente la dialectique comme la spéculation de la plèbe, comme la manière de penser de l'esclave : la pensée abstraite de la contradiction l'emporte alors sur le sentiment concret de la différence positive, la réaction sur l'action, la vengeance et le ressentiment prennent la place de l'agressivité. Et Nietzsche inversement montre que ce qui est négatif

---

250 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 10, *op. cit.*, p. 48.

251 Deleuze, *Nph*, p. 10.

chez le maître est toujours un produit secondaire et dérivé de son existence. *Aussi bien, ce n'est pas la relation du maître et de l'esclave qui, en elle-même, est dialectique. Qui est dialecticien, qui dialectise la relation ? C'est l'esclave, le point de vue de l'esclave, la pensée du point de vue de l'esclave.*<sup>252</sup>

Cet extrait nous dit : 1) Que la négation comme concept n'explique rien. Elle ne devient réellement intelligible qu'une fois rapportée à des concepts qui expriment l'affirmation de cette négation, c'est-à-dire la manière dont elle est inscrite dans une logique d'existence qui se construit à travers elle. 2) Que les êtres réactifs et négatifs ne sont rien d'autre que ceux qui font de la négation un concept explicatif. Ils ne sont pas qualifiés par ce qui les explique, mais par ce qui *apparaît* de leur mode d'existence, à savoir leur propre manière de comprendre l'existence. Il s'agit d'expliquer *autrement* cette compréhension : elle n'explique pas mais doit être expliquée. Autrement dit, elle n'est qu'un symptôme à la surface d'un mode d'existence plus profond irréductible à la logique de la négativité. La question est : qu'est-ce qui est affirmé à l'aide de cette négation ? De quelle existence est-elle le symptôme ?

## 2. Typologie du ressentiment

Dans la première dissertation de *La généalogie de la morale*, consacrée au ressentiment, Nietzsche s'emploie donc à montrer *le type d'existence* impliqué par la morale des esclaves – ce que Deleuze appelle une « typologie ».<sup>253</sup> Cette existence, Nietzsche n'en trouve pas le principe dans l'opposition ou la négation, mais dans l'invention de moyens pour survivre à la domination d'êtres plus puissants *physiquement*. La seule manière de survivre est d'attaquer autrement les puissants : les attaquer par les mots, le langage, l'alignement des raisons. Le ressentiment prend forme active, devient une manière de vivre, grâce à la puissance du langage – l'homme du ressentiment est maître dans l'art du jeu qui réinterprète, réorganise, recompose le monde par le langage<sup>254</sup> – c'est-à-dire aussi par *le développement de l'intelligence*.

Une telle race d'hommes du ressentiment finira nécessairement par devenir *plus intelligente* que n'importe quelle race noble, et elle honorera l'intelligence dans une tout autre proportion : comme une condition d'existence de première importance, tandis que, chez les hommes nobles, l'intelligence comporte plutôt une délicate saveur de luxe et de raffinement ;

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 11. Nous soulignons.

<sup>253</sup> *Ibid.*, § 3 du chapitre IV, p. 131-133.

<sup>254</sup> Voir Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 14, p. 58-60.

elle est justement loin d'être aussi essentielle pour eux que la parfaite sûreté fonctionnelle des instincts régulateurs inconscients ou même qu'un certain manque d'intelligence, par exemple le courage qui fonce, que ce soit au-devant du danger, sur l'ennemi, ou cette soudaineté exaltée de la colère, de l'amour, du respect, de la gratitude et de la vengeance, à laquelle les âmes nobles se sont de tout temps reconnues.<sup>255</sup>

L'homme du ressentiment n'est pas capable d'une telle force physique. Sa puissance, il doit la trouver ailleurs. Il ne *peut exister* que par l'agression des puissants au moyen du langage et de l'intelligence : nommant à son tour les actions des puissants – c'est là qu'est « l'insurrection » dans la morale – il en cherche les causes et en détermine les sujets. Mais en quoi consiste l'agression ? L'homme du ressentiment *accuse* les puissants d'être *responsables* de son impuissance, *de vouloir son impuissance*. Ainsi il supporte son impuissance, en lui trouvant un responsable. Tout le ressentiment provient de ce mode d'existence qui s'affirme par un usage accusateur du langage, qui trouve son plaisir et sa satisfaction dans « l'imputation des torts, la distribution des responsabilités, l'accusation perpétuelle » – c'est là toute la puissance du ressentiment, sa manière de vivre.<sup>256</sup>

À bien y réfléchir, le propre du ressentiment, c'est d'avoir construit sa puissance sur son impuissance. En effet, l'usage agressif du langage par l'homme du ressentiment est un substitut de l'agressivité physique qu'il n'a pas. Mieux c'est une réponse à toute force qui le domine et lui fait subir un tort. Il refuse sa situation de dominé. Mais comme il ne peut répondre par les mêmes armes que celles de son adversaire, sa solution est de faire de sa propre soumission et donc de son absence d'agressivité physique une puissance. Une telle opération a deux aspects. D'un côté, par le langage, l'homme du ressentiment qualifie son impuissance de force et même d'une force plus importante encore que celle de son adversaire : celle de se retenir. D'un autre côté, il agresse par cette dénomination celui qui le domine. Si la force est désormais de se retenir d'utiliser la force physique, alors celui qui en fait montre ne peut se retenir : l'homme du ressentiment peut en conclure à la faiblesse de son agresseur. La croyance fondamentale du ressentiment, c'est « celle d'après laquelle le fort est libre d'être faible, et le rapace d'être agneau ».<sup>257</sup> Dans ce double geste, la conception de la puissance a changé : est devenue puissance l'impuissance, est devenue preuve de force l'absence de force. Sous le même nom, on a changé l'idée. La puissance signifiait l'exercice effectif des forces, une puissance non effectuée était un non-sens. Désormais puissance signifie absence d'effectuation, capacité de se retenir.

---

255 *Ibid.*, I, § 10, *op. cit.*, p. 50.

256 Deleuze, *Nph*, p. 136.

257 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 13, *op. cit.*, p. 57.

« Nous les faibles, oui, faibles nous sommes ; il est bon que nous ne fassions rien de ce pour quoi nous ne sommes pas assez forts » ; mais ce rude état de fait, cette intelligence rudimentaire, [...] par ce faux monnayage et cette mauvaise foi de l'impuissance, s'est drapée de la pompe d'une vertu de renoncement, de patience silencieuse, comme si la faiblesse même du faible, c'est-à-dire son essence, ses actes, toute sa réalité, singulière, inévitable, indéfectible, était un exploit délibéré, quelque chose de voulu, de choisi, une action, un mérite.<sup>258</sup>

Ce n'est pas en étant *plus* puissant que le ressentiment triomphe, mais en développant un *autre* type de puissance, et donc une autre conception de la puissance. Et s'il réussit, c'est parce que la puissance qui est la sienne est précisément celle qui consiste à concevoir autrement sous un même signe, à tourner les signes de puissances : le langage. Sur ce terrain, il est plus fort ; sur le terrain du langage et de l'intelligence, il l'emporte. Le langage lui permet de faire passer la puissance physique pour une impuissance, et à l'inverse l'impuissance qui l'a enfanté pour une puissance. Par le langage, l'homme du ressentiment *peut* dissocier dans la force une force-cause et une manifestation-effet, asseoir cette force-cause dans un sujet, et moraliser le sujet selon qu'il « se retient » ou non, selon qu'il fait preuve de plus de force encore ou non.<sup>259</sup> Le langage, nouvelle puissance qui décompose les autres, les séduit et les retourne, parvient à empêcher leur exercice. Il est l'instrument majeur du ressentiment.

Exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme force, qu'elle ne soit *pas* volonté de domination, volonté de terrasser, volonté de maîtrise, soif d'ennemis, de résistances et de triomphes, c'est tout aussi absurde que d'exiger de la faiblesse qu'elle se manifeste comme force. Un quantum de force est tout autant un quantum de pulsion, de volonté, d'action, – bien mieux, il est tout entier cette pulsion, ce vouloir, cette action mêmes, et seule la séduction du langage [...], qui comprend et mécomprend toute action comme étant conditionnée par un agent, par un « sujet », fait apparaître les choses différemment.<sup>260</sup>

### 3. Topologie du ressentiment

L'analyse deleuzienne du ressentiment comporte, sinon un ajout, du moins une excroissance

---

258 *Ibid.*, I, § 13, p. 57.

259 Voir Deleuze, *Nph*, p. 141 : successivement le « moment de la causalité : on dédouble la force », le « moment de la substance : on projette la force ainsi dédoublée dans un substrat, dans un sujet qui serait libre de la manifester ou non », et le « moment de la détermination réciproque : on moralise la force ainsi neutralisée ».

260 Nietzsche, *La généalogie de la morale.*, I, § 13, *op.cit.*, p. 56.

par rapport à la lettre de *La généalogie de la morale*.<sup>261</sup> À l'appui de deux paragraphes du pamphlet de Nietzsche, Deleuze développe une interprétation « topologique » du ressentiment autour des rapports entre l'oubli et la mémoire.<sup>262</sup> Les raisons de cet apport à la perspective typologique de Nietzsche sont essentielles en regard du problème critique posé au vitalisme. En orientant l'analyse du ressentiment autour d'une dimension exclusivement psychique, et non plus physico/psychique, Deleuze écarte une certaine interprétation du ressentiment : l'interprétation qui trouve l'origine du ressentiment dans une situation physique, à savoir la différence de puissance entre forts et faibles, qui passe pour une situation *naturelle et indépassable*. Aux yeux du vitalisme critique que Deleuze cherche à élaborer, une telle interprétation a le défaut de définir la révolte des faibles par un mécanisme qui se déroule au seul niveau de la conscience. Puisque la situation de départ est naturelle, en tant que telle elle est indépassable, on voit mal comment elle se transformerait, sauf à introduire l'hypothèse d'une mutation purement psychique. Les faibles introduiraient dans la conscience des acteurs une illusion voilant le réel, ils tendraient un piège idéal dans lequel les forts se trouveraient enfermés – tout en spiritualité. En réinterprétant le ressentiment autour d'une mutation psychique, on pourrait croire que Deleuze renforce le problème posé par une interprétation fondée sur une situation physique. Il reconduirait la naturalisation du rapport faibles/forts au niveau psychique : les hommes forts savent oublier, peuvent oublier, dominer leur mémoire et s'ouvrir au présent comme au futur, alors que les hommes faibles en sont incapables, se souviennent de tout et vivent sous le joug d'un passé qui n'en finit pas de passer. Mais, on va le voir, Deleuze veut en réalité marquer la différence entre deux manières d'être plutôt qu'entre deux états naturels, que ceux-ci soient physiques ou psychiques. L'important, en déplaçant la genèse du ressentiment autour des phénomènes de mémoire et d'oubli n'est pas tant la dimension psychologique que l'écart à ce qui paraissait naturel dans la situation physique. En formulant d'emblée le problème au niveau psychique, Deleuze cherche précisément à éviter l'utilisation du paradigme de l'illusion et de la tromperie dans l'explication de la genèse et de la propagation du ressentiment. Deleuze pose la différence fort/faible comme une différence de gestion et de distribution de forces. « Gestion » et « distribution » ne signifient pas ici un procédé propre à la volonté libre, comme si l'homme du ressentiment choisissait de se souvenir et l'homme fort d'oublier – quoi de plus éloigné de la pensée nietzschéenne ? Il s'agit de penser les deux types dans leur originalité respective, sans ramener l'un à une négation de l'autre, sans prendre l'un pour une illusion dont l'autre constituerait en dernière instance le réel. Il s'agit de voir dans le ressentiment non pas un rêve ou une bévue dans laquelle

---

261 L'analyse deleuzienne du ressentiment traverse tout le chapitre IV, « Du ressentiment à la mauvaise conscience ». L'excroissance dont nous parlons se trouve au deuxième paragraphe de ce chapitre, intitulé « Principe du ressentiment », *Nph*, p. 128-131.

262 Il s'agit du paragraphe 10 de la première dissertation et du premier paragraphe de la seconde.

l'humanité serait enfermée depuis des siècles – Socrate au moins<sup>263</sup> – mais une *réalité autre* que celle des hommes forts. D'où la nécessité d'une analyse des types en termes de distribution et de composition de puissances et de forces différentes, qui engendre la distinction originaire de deux modes d'existence irréductibles.

Dans *La généalogie de la morale*, Deleuze voit une double analyse. D'un côté, nous l'avons vu, une analyse typologique, qui détaille les modes d'existence du fort et du faible, du maître et de l'esclave, du noble et du vil, nécessaires pour comprendre le type réactif du ressentiment : diagnostic des symptômes, recensement des forces, description de leur agencement, relevé des puissances à l'œuvre. De l'autre, une analyse topologique, qui cherche à comprendre un type et son rapport avec un autre type du point de vue de leur genèse, sur un plan de continuité. Deleuze met ainsi à jour la manière d'être qui préside aux compositions de puissances et à la constitution des rapports de forces nécessaires – leur « principe », leur volonté de puissance.<sup>264</sup> Pourquoi qualifier cette analyse de « topologique » ? Parce qu'elle détermine la genèse d'un type non d'un point de vue dynamique ou temporel, mais d'un point de vue systémique ou spatial, ce que Deleuze, suivant Freud, appelle un point de vue « topique ».<sup>265</sup> C'est en épousant le point de vue topique que Deleuze peut rendre compte de l'engendrement de l'homme du ressentiment, dans la différence qu'il entretient avec l'homme fort, sans introduire de négativité ou d'opposition. Nous allons voir que tout se passe en effet par déplacements, recompositions et développements de forces et de puissances.

Deleuze appuie son propos sur une distinction, à peine explicite, que Nietzsche formule à deux reprises, entre celui qui peut oublier et celui qui ne le peut pas. Dans sa première formulation, Nietzsche écrit que

[...] le ressentiment de l'homme noble lui-même [...] n'apparaît aucunement dans d'innombrables situations où les faibles et les impuissants n'y échappent pas. Ne pas pouvoir prendre longtemps au sérieux ses ennemis, ses accidents, ses forfaits, c'est le signe des natures fortes et entières, chez lesquelles il y a un excès de force plastique, réparatrice et reconstituante, qui force également à l'oubli (un bon exemple dans le monde moderne en est fourni par Mirabeau, qui n'avait aucune mémoire des insultes et des vilenies dont il était

---

263 Sur Socrate homme du ressentiment, voir entre autres Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, Paris, GF, 2005, chapitre intitulé « Le problème de Socrate », p. 130-136.

264 Pour rappel, le paragraphe de *Nietzsche et la philosophie* auquel nous nous référons ici s'intitule « Principe du ressentiment ».

265 Voir Deleuze, *Nph*, p. 128 à 131.

l'objet et qui ne pardonnait pas, simplement parce qu'il... oubliait).<sup>266</sup>

Quelques pages plus loin, alors qu'il traite du problème posé par la constitution d'un « animal qui puisse promettre », et des forces nécessaires à un tel animal, Nietzsche reprend l'idée d'une force d'oubli, apparemment antagonique à la promesse – qui suppose d'être tenue et donc re-tenue –, mais néanmoins appréciable comme force active :

L'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels, mais plutôt une faculté de rétention active, positive au sens le plus rigoureux à laquelle il faut attribuer le fait que tout ce que nous vivons, éprouvons, ce que nous absorbons, accède aussi peu à la conscience dans l'état de digestion (on pourrait l'appeler « absorption spirituelle ») que tout le processus infiniment complexe, selon lequel se déroule notre alimentation physique, ce qu'on appelle l'« assimilation ». Fermer de temps à autre les portes et les fenêtres de la conscience ; rester indemne du bruit et du conflit auxquels se livre, dans leur jeu réciproque, le monde souterrain des organes à notre service ; faire un peu silence, ménager une *tabula rasa* de la conscience, de façon à redonner de la place au nouveau [...], voilà l'utilité de ce que j'ai appelé l'oubli actif, qui, pour ainsi dire, garde l'entrée, maintient l'ordre psychique, la paix, l'étiquette : ce qui permet incontinent d'apercevoir dans quelle mesure, sans oubli, il ne saurait y avoir de bonheur, de belle humeur, d'espérance, de fierté, de *présent*.<sup>267</sup>

À un homme doté de cette force active, capable de laisser sa conscience ouverte au nouveau, c'est-à-dire à autre chose que ce qui l'a déjà affecté, et par conséquent capable de vivre au présent et non sous le poids permanent du passé, Nietzsche oppose un autre homme, celui dont la fonction d'oubli est abîmée, incapable de digérer ses affections, de passer à autre chose, d'être au présent ou, comme on dit vulgairement, « d'aller de l'avant » : « L'homme chez qui cet appareil de rétention est endommagé et se bloque est comparable à un dyspeptique (et ce n'est pas qu'une comparaison) – il n'en a jamais “fini” ... »<sup>268</sup> Deleuze conclut : l'homme du ressentiment.

Selon Deleuze, Nietzsche nous livre dans cette analyse le *topos* du ressentiment : son mécanisme initial. À l'origine du ressentiment, il y a comme une perte de force, une impuissance.

---

266 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, I, § 10, *op. cit.*, p. 50-51.

267 *Ibid.*, II, § 1, p. 67-68

268 *Ibid.*, II, § 1, p. 68. C'est d'ailleurs, poursuit Nietzsche, précisément pour cette raison que c'est le même homme, celui qui peut oublier et celui qui peut promettre : car le second requiert la capacité à aller au-delà, à regarder vers l'avenir, à donner toute sa force au présent et à son être-au-présent, détaché du poids du passé, ce que permet précisément la force d'oubli.



Une impuissance cette fois non plus physique, mais psychique. L'homme du ressentiment est impuissant à oublier. Il n'oublie rien, ou si peu, de ce qui *l'affecte*. Tout est retenu, de sorte qu'il ne peut rien faire d'autre qu'y revenir et répéter sans cesse les affections qu'il subit et a subies. Il se borne à réagir aux traces laissées dans sa mémoire par les excitations initialement reçues par sa conscience. La conséquence est ce que Deleuze appelle un « envahissement » de la conscience par les traces mnésiques, c'est-à-dire une impossibilité pour la conscience de réagir aux perceptions extérieures, aux nouvelles excitations, aux nouveaux affects, tout entière tournée vers les affects passés. Dès lors, l'homme du ressentiment est incapable de passer à autre chose que ces excitations subies. Il ne peut plus avoir de rapport actif au présent, tout entier tourné vers et bloqué dans le passé : le présent n'est plus le point de passage vers l'avenir, il réveille les traces de la mémoire.

Paradoxalement, plus il refuse sa soumission, plus l'homme du ressentiment la ressent : il la ressasse, la répète, se la remémore, parce qu'il ne veut pas l'admettre et passer à autre chose. C'est ce que l'oubli permettait d'oublier, la soumission – être affecté, recevoir une excitation. C'est ce que l'homme du ressentiment retient – littéralement : il re-tient son impuissance. Or, nouveau paradoxe, cette incapacité d'oublier est moins l'effet que la cause de son impuissance. C'est en même temps qu'une impuissance se révèle et que l'oubli disparaît. *C'est en réalité la même impuissance, celle de se sentir impuissant et celle de ne pas pouvoir oublier de l'avoir été.* Ce point difficile s'éclaire en comparaison du ressentiment de l'homme fort : « lorsqu'il se manifeste en lui, [il] s'accomplit et s'épuise dans une réaction immédiate, et c'est pourquoi il *n'empoisonne pas* ». <sup>269</sup> La réaction de l'homme fort est d'oublier son impuissance et son propre ressentiment naissant. Pour cette raison, l'impuissance est à peine ressentie et le ressentiment s'évanouit sitôt né. L'esclave, de son côté, incapable d'oublier, ne réagit plus à son impuissance, il ne fait plus que la « ressentir ». Voilà pourquoi, notera Deleuze, on l'appelle l'homme du ressentiment. <sup>270</sup> Ce n'est pas qu'un jeu verbal heureux. Cette définition a l'avantage d'insister sur une conséquence décisive de la perspective topologique. Le « ressenti » est une force à part entière. Il apparaît en vertu d'une absence. Mais cette absence n'est pas celle de la force qui agresse l'homme du ressentiment – au contraire, face à cette force agressive, on trouve une autre force, celle du sentir. L'absence qui caractérise le ressentiment, c'est celle d'une autre force que celles qui sont directement en jeu dans le rapport fort/faible : l'absence de la puissance d'oublier. C'est cette absence qui provoque l'apparition du « ressenti » et du sentiment d'impuissance qui l'accompagne : l'impuissance ne renvoie pas à l'absence de la puissance d'oublier qui l'a pourtant provoqué, mais au vécu provoqué par l'agression

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, I, § 10, p. 50.

<sup>270</sup> Voir Deleuze, *Nph*, p. 127 : « Si nous demandons ce qu'est l'homme du ressentiment, nous ne devons pas oublier ce principe : il ne ré-agit pas. Et le mot de ressentiment donne une indication rigoureuse : la réaction cesse d'être agie pour devenir quelque chose de senti. »

du fort.

Tout se passe en positivité. Mais nous ne sommes pas allés assez loin dans l'analyse : l'absence de la force d'oubli n'est qu'une apparence. Dans l'épreuve de son impuissance, l'homme du ressentiment ne vit pas une absence, mais une présence, celle d'une autre force que l'oubli : la *mémoire*. L'affect subi l'est depuis une mémoire qui le retient, et le faire monter à la conscience comme impuissance. L'analyse topologique difficile de Deleuze nous conduit à distinguer entre l'homme fort et l'homme du ressentiment en vitaliste : la différence ne passe pas entre une puissance et son absence, mais entre deux puissances distinctes. En l'occurrence, entre l'oubli et la mémoire. Dans l'homme fort, l'oubli a le dessus sur la mémoire. Chez l'homme du ressentiment, la mémoire domine l'oubli. Il faut réinterpréter les symptômes de l'homme du ressentiment depuis l'effectuation de cette nouvelle puissance. La question à poser est : quelle existence est rendue possible par la mémoire, qui diffère d'une vie placée sous le signe de l'oubli ? On ne sera donc pas étonné de voir Nietzsche en retracer la genèse, afin de mieux comprendre la logique des trois formes du type réactif, dont la première est le ressentiment, suivi de la conscience morale (« la conscience de la faute, toute la mauvaise conscience ») et de l'ascétisme.<sup>271</sup>

#### 4. Le problème de la mémoire

Dans la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale*, Nietzsche s'attache au problème de la mémoire. C'est que la mémoire n'est pas donnée, le souvenir n'est pas évident.

Comment fait-on une mémoire à l'animal humain ? Comment imprime-t-on à cet entendement momentané, en partie obtus, en partie filandreux, à cet oubli incarné, quelque chose qui puisse rester présent ?<sup>272</sup>

C'est là un « problème très ancien ».<sup>273</sup> Mais pourquoi *faire* une mémoire ? Selon Nietzsche, la mémoire est le moyen par lequel la puissance est marquée, par lequel on l'inscrit, on l'enregistre. Faire une mémoire à l'animal humain atteste de la puissance des dominants sur les dominés. Qu'est-ce que cela signifie ?

Il arrive que les dominés refusent leur état. Il arrive qu'ils rompent le contrat définissant les modalités de cette dépendance : un contrat qui leur assure une certaine existence. Soumis, ils n'en existent pas moins, grâce aux dominants qui seuls *peuvent* assurer cette existence. Tel est le pouvoir

---

271 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II, § 4, *op. cit.*, p. 73.

272 *Ibid.*, II, § 3, p. 71.

273 *Ibid.*, II, § 3, p. 71.

des dominants : assurer l'existence des dominés. La seule preuve effective de ce pouvoir, ce n'est pas la situation de domination, mais l'échec de la révolte des dominés. Les dominants inscrivent leur puissance sur les dominés dans la mesure exacte où la révolte ne prend pas, parce que les dominés ne peuvent vivre dans d'autres conditions. Si, au contraire, ils le peuvent, alors il faudra dire que les puissants ne le sont plus : ils n'ont plus le pouvoir de marquer et d'effectuer leur puissance. Mais tant que l'inscription de la puissance est maintenue, le contrat rétabli, le rapport institué, alors les puissants sont puissants. Cette manifestation du contrat, cette institution du rapport de dépendance est donc inscrite au moment même où la possibilité de sa dissolution se manifeste : c'est un *rappel* du rapport de forces. Le nom donné à ce rappel est « châtiment ». Il consiste à infliger une violence au dominé et à provoquer en lui une douleur.

« On marque du fer rouge ce qui doit rester en mémoire ; seul ce qui ne cesse de *faire mal* reste dans la mémoire » – voilà un principe fondamental de la psychologie la plus antique (hélas! aussi la plus pérenne) qu'on puisse trouver sur terre. [...] Cela ne s'est jamais passé sans effusion de sang, sans martyres et sans sacrifices chaque fois que l'homme a cru nécessaire de se faire une mémoire ; les sacrifices et les gages les plus terrifiants (parmi lesquels le sacrifice des premiers-nés), les mutilations les plus répugnantes (par exemple les castrations), les formes rituelles les plus cruelles de tous les cultes religieux (et toutes les religions sont foncièrement des systèmes de cruauté), tout cela tire son origine de cet instinct qui a découvert dans la douleur le plus puissant adjuvant de la mnémonique. [...] Plus l'humanité a eu mauvaise mémoire, plus effrayant est à chaque fois l'aspect de ses coutumes ; la dureté des châtiments fournit en particulier une mesure de la peine qu'elle a eue à l'emporter sur l'oubli et à conserver *présentes* certaines exigences primitives de la vie sociale chez ces esclaves de l'affect et du désir de l'instant.<sup>274</sup>

On ne se contentera pas d'une explication du châtiment qui consiste à dire qu'infliger une douleur est une punition de la faute commise par les dominés.<sup>275</sup> « Faute », « punition » : de tels termes doivent encore être expliqués. Comment de tels sentiments sont-ils venus à la conscience humaine ? En infligeant une douleur, on inscrit une puissance sur le corps d'un impuissant. Telle est l'origine de la mémoire : la mémoire est inscription matérielle d'un rapport de forces. Et c'est aussi, peut-être

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, II, § 3, p. 71-72.

<sup>275</sup> Voir *ibid.*, II, § 14, p. 93-94 : le châtiment n'a pas pour but d'instiller le sentiment de la faute chez le criminel, on ne l'a pas créé en vue de cette fin (Nietzsche a rappelé en fin de paragraphe précédent la fondamentale polyvocité du châtiment, c'est-à-dire la pluralité de puissances qu'ont servies ses différentes techniques et procédures, les divers compositions qu'elles ont connues, et les sens multiples que ces compositions ont reçus en conséquence) ; d'autant moins que le châtiment a plutôt tendance à durcir le criminel, à le rendre résistant à la douleur (« Globalement, le châtiment durcit et refroidit ; il concentre ; il aiguise le sentiment d'exclusion ; il accroît la force de résistance. »). Si bien que le châtiment, en ce sens global, est plutôt contraire à toute production du sentiment de culpabilité.

surtout, le moyen par lequel le puissant exerce et atteste de sa puissance à ses propres yeux. Son apparition marque le moment où il en jouit. Faire souffrir, infliger une souffrance, c'est d'abord une jouissance. « Voir souffrir fait du bien, faire souffrir, plus encore – voilà un rude principe ».<sup>276</sup> Une affirmation de soi comme puissance, et même, comme l'écrit Nietzsche, « une fête ».<sup>277</sup> Nietzsche met en garde contre toute interprétation « moderne » du châtement en termes de vengeance. Il indique la faiblesse épistémologique des explications qui trouvent l'origine du châtement dans la volonté de *contrer* la révolte, d'y répondre par une réaction *contre* les révoltés. Il s'agit plutôt de la pure et simple satisfaction d'une puissance rétablie qui trouve dans cette satisfaction une *compensation* au tort subi. Nietzsche parle de cette « espèce de sentiment de bien-être en contrepartie et comme compensation, le sentiment que procure la capacité d'assouvir sa puissance sur un être impuissant, la volupté “de faire le mal pour le plaisir de le faire”, le plaisir de faire violence ».<sup>278</sup> Le puissant ne voit pas dans l'esclave un être coupable méritant pour son crime fautif une punition. Il y voit plutôt un ennemi, un adversaire avec lequel il combat, sur lequel il marque sa puissance, *grâce* auquel il *se sent* puissant. Nous devons donc dire : c'est en même temps que le puissant *est* puissant, qu'il *se sent* puissant (qu'il en jouit), qu'il *manifeste* (marque, inscrit, enregistre, atteste de) sa puissance, qu'il *inflige* une douleur au dominé, que ce dernier *tend à se dégager* de cette puissance qu'il subit, et qu'il se fait une *mémoire*.

La mémoire est donc la marque de l'impuissance, le rappel au dominé de son impuissance, la preuve qu'il est impuissant, mieux : la manière dont il se sent impuissant. Mais c'est en même temps la manière dont il se sent puissant, soit de la puissance du puissant, à laquelle il peut se soumettre et s'intégrer, soit de sa puissance propre dans la mesure où la mémoire est une nouvelle possibilité d'être. La mémoire du dominé est donc à la fois la marque de sa relative impuissance et de sa puissance relative. Elle indique que le rapport de forces entre dominants et dominés est instable, toujours en passe de se transformer, qu'il est sans cesse remis en jeu, sans cesse négocié. La relation de dépendance est l'objet d'une redéfinition permanente, *d'où la nécessité du puissant d'être puissant et de manifester sa puissance*. On sait que Nietzsche place à l'origine du sentiment de faute et de l'exercice de la punition une relation de dette entre un créancier et un débiteur. Mais cette relation n'est pas à l'origine uniquement du sentiment de faute, bien qu'elle l'éclaire tout particulièrement. Elle est relation du fort et du faible, du puissant et de l'impuissant, du dominant et du dominé elle-même : dépendance négociée et renégociée entre les parties en lutte.<sup>279</sup>

276 *Ibid.*, II, § 6, p. 77.

277 Voir *ibid.*, II, § 6, p. 77 : « Point de fête sans cruauté, tel est l'enseignement de la plus ancienne et de la plus longue histoire de l'homme ; et même le châtement contient tant de *festivité* ! »

278 *Ibid.*, II, § 5, p. 74.

279 C'est pourquoi Nietzsche la présente dès le début de la deuxième dissertation, au paragraphe 4 exactement, alors

C'est bien ainsi que l'on promet ; c'est précisément ici qu'il s'agit de faire une mémoire à celui qui promet ; c'est précisément ici, il est permis de le soupçonner, que l'on trouvera une mine de choses rudes, cruelles, douloureuses.<sup>280</sup>

La relation du créancier et du débiteur atteste autant du pouvoir du premier sur le second que du danger que représente le second à l'égard du premier. Le débiteur peut exercer sur le second une puissance, il peut lui faire tort, dans son existence même. Par son corps, il lui reste une propriété, quelque chose qui est en son pouvoir :

Le débiteur, pour inspirer confiance en sa promesse de remboursement, pour donner une gage du sérieux et de la sainteté de sa promesse, pour inculquer à sa conscience le devoir, l'obligation de rembourser, gage par contrat avec son créancier, pour le cas où il ne le rembourserait pas, une chose qu'il « possède » encore par ailleurs, sur laquelle il a encore puissance, par exemple son corps, sa femme, ou sa liberté ou encore sa vie [...]. Or le créancier pouvait en fait infliger au corps du débiteur toutes sortes d'outrages et de tortures, par exemple en découper ce qui paraissait approprié au montant de la dette [...].<sup>281</sup>

Mais c'est précisément parce qu'il le « pouvait en fait » et non seulement en droit que le créancier est un créancier, et le débiteur un débiteur ; qu'une relation de dépendance est instituée ; qu'un rapport de puissance est inscrit et instauré : parce que ce pouvoir fait face à un autre pouvoir, parce qu'il s'agit là d'un rapport de puissances, d'un rapport de forces. Pour cette raison, la mémoire créée par l'exercice de ce rapport de puissances indique une certaine impuissance et une certaine puissance à la fois. Bien plus, la mémoire *est* une certaine impuissance et une certaine puissance à la fois. Autrement dit elle intervient dans le rapport de forces, elle est partie prenante du rapport de forces et elle devient, pour le débiteur ou le dominé, un moyen de lutte. Pour le dominé, se rappeler de ce qui avait été promis, se rappeler de la dépendance, c'est une manière de régler le rapport, d'en limiter la possible radicalisation, d'en mesurer les effets néfastes : c'est une force pour intervenir dans le rapport de forces.

Nous comprenons mieux maintenant le lien constitutif de l'homme du ressentiment entre mémoire, souffrance, sentiment d'impuissance et force en reconstitution. Nous disions que l'homme du ressentiment ne supporte pas son impuissance. Mais c'était trop vague, et tout négatif : alors nous

---

qu'il traite de la mémoire, avant même d'en venir au sentiment de faute lui-même.

280 *Ibid.*, II, § 5, p. 74.

281 *Ibid.*, II, § 5, p. 74-75.

trouvions dans la mémoire son mode d'affirmation, sa manière à lui d'être puissant. Maintenant, nous pouvons identifier le lien entre ce caractère insupportable de l'impuissance et la mémoire : c'est la douleur, la souffrance, affect de l'impuissance définitoire de la mémoire. La mémoire est enregistrement de la soumission à une puissance. Elle est trace de cette soumission. Mais son ambiguïté est d'être en même temps une force et un moyen de puissance qui, bien que distinct de la puissance subie – incomparable même – entre dans la lutte. Nous comprenons mieux les deux effets simultanés de la mémoire, renforcer – voire constituer – le vécu de l'impuissance et permettre l'exercice d'une puissance : elle est en même temps le point d'inscription de la lutte en ce qu'elle comporte de soumission, et donc de souffrance, et le moyen d'intervenir dans cette lutte en ce qu'elle comporte de domination. L'homme du ressentiment se soulage en déchargeant une puissance qui le fait souffrir ou, comme dira Nietzsche, « en clamant la douleur que cause la blessure, *il envenime du même coup la plaie* ». <sup>282</sup> On comprend alors que l'homme du ressentiment veuille se souvenir, et pourquoi du coup sa volonté de puissance est de souffrir : parce que c'est en souffrant qu'il est puissant, sa souffrance est sa puissance, *sa volonté de puissance est de souffrir*. Si cette volonté de puissance ne sera révélée comme telle qu'à la lumière d'une analyse de la mauvaise conscience et du sentiment de la faute, elle apparaîtra comme ce qui animait le ressentiment depuis le début, et conduira le prêtre – nous le verrons plus loin – à transformer le ressentiment en mauvaise conscience. Dès ses premiers pas en tant que type, le ressentiment est une manière de guérir la souffrance par inflammation de la plaie : accusant quelqu'un de responsable, l'homme du ressentiment exerce une puissance et se soulage, mais, du même coup, il ravive la souffrance initiale dans sa mémoire. Mais nous devons être plus précis. Car là encore, il est deux sens possibles à cette même attitude d'accusation. L'homme fort aussi peut accuser, pour se soulager d'une douleur subie, à l'aide d'un affect plus grand, par une émotion forte, qui lui fasse oublier, au moins pour un temps, son impuissance.

Car d'instinct celui qui souffre cherche toujours une cause à sa souffrance ; plus exactement un auteur, plus précisément un auteur *coupable*, susceptible de souffrir, – bref, un être vivant quelconque sur lequel il puisse décharger ses affects *en effigie* ou en réalité, sous n'importe quel prétexte : car la décharge de l'affect est la plus grande tentative du souffrant pour se soulager, c'est-à-dire *s'anesthésier*, c'est son narcotique inconsciemment désiré contre les tourments de tous ordres. <sup>283</sup>

Mais chez l'homme fort, la force qui domine l'accusation – qui l'oriente dans le rapport de forces

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, III, § 15, p. 143.

<sup>283</sup> *Ibid.*, III, § 15, p. 144.

permettant à cette accusation de servir une puissance déterminée – ce n'est pas la mémoire, c'est l'oubli.

on veut *anesthésier* une douleur lancinante, sournoise, qui devient intolérable, au moyen d'une émotion plus vive d'une espèce quelconque et l'éliminer au moins pour un instant de la conscience, – pour cela il faut un affect, aussi sauvage que possible, et pour le susciter un premier bon prétexte.<sup>284</sup>

C'est à la fois la même chose et l'inverse de ce qui a lieu chez l'homme du ressentiment, dans le ressentiment comme type. L'émotion plus forte cherche à éliminer la souffrance de la conscience alors que chez l'homme du ressentiment cette même émotion – l'accusation haineuse, l'agressivité sur les coupables – n'élimine la souffrance qu'en la ravivant, parce qu'il trouve sa jouissance propre dans cette émotion. Aussi l'accusation n'est-elle pas un symptôme particulièrement apparent chez l'homme fort, alors que l'homme du ressentiment, au contraire, nous apparaît comme celui qui accuse, qui passe son temps à chercher les coupables, c'est-à-dire dont le type est dominé par cette force d'accusation qui est renforcée par la mémoire, à la fois orientée et décuplée par la mémoire. Les hommes du ressentiment, ce sont « ceux qui souffrent », ceux qui se définissent par leur souffrance, leur jouissance de la souffrance comme seul soulagement de la souffrance :

Ceux qui souffrent, tous autant qu'ils sont, sont toujours prêts à inventer d'effroyables prétextes pour des affects douloureux ; ils se plaisent déjà rien qu'au soupçon, à ressasser des misères et d'apparentes atteintes, ils fouillent les entrailles de leur passé, et de leur présent pour y déceler de sombres histoires douteuses, quand ils peuvent se griser de soupçons torturants et s'enivrer du poison de leur propre méchanceté – ils rouvrent les plus vieilles plaies, ils font saigner les plus vieilles cicatrices, ils transforment en malfaiteurs ami, femme, enfant et tout ce qui est proche.<sup>285</sup>

La caractéristique majeure qui différencie l'homme fort de l'homme du ressentiment est donc la suivante : l'homme fort oublie son ressentiment aussitôt qu'il est né. Sa mémoire est faible, parce qu'il ne veut pas la souffrance. Il veut les puissances joyeuses, il ne se soulage que par l'appui de l'oubli qui lui permet d'atténuer la souffrance. La souffrance est un paramètre à prendre en compte, mais pas la qualité de la puissance recherchée à tout prix.

---

284 *Ibid.*, III, § 15, p. 144-145.

285 *Ibid.*, III, § 15, p. 145.

Ce point important touche à la question de la nature de la distinction entre fort et faible, entre homme noble et homme du ressentiment. Premièrement, il montre que cette distinction n'est pas *une distinction de nature*, gravée dans le marbre de la constitution physique des individus, mais une distinction entre deux modes de composition et de développements de puissances. L'enjeu de cette distinction tient dans la gestion la souffrance : comment supporte-t-on les puissances qui nous traversent ? Quelles forces et quelles puissances sont mobilisées pour y répondre ? Quel type de vie s'y construit ? L'homme fort oublie son impuissance, il en souffre peu, alors que l'homme du ressentiment s'en souvient et oriente sa puissance vers la souffrance, pour et par elle. Mais, deuxièmement, la distinction ne passe même pas de manière absolue entre les deux types. Cela reviendrait, en définitive, à naturaliser les manières d'être elles-mêmes à partir de quelques propriétés essentielles – par exemple : la mémoire et l'oubli. C'est pourquoi l'homme fort, par définition, n'oublie pas totalement son impuissance, n'est pas exempt de mémoire, hors de toute souffrance. Lui aussi est impuissant, lui aussi souffre et se souvient. Mais il n'y trouve pas ses puissances : il a besoin d'autre chose, il a besoin d'effectuer des puissances joyeuses. Aussi s'emploie-t-il à développer des forces qui tournent la souffrance au profit d'une puissance d'une autre qualité, ce qui permet d'atténuer l'effet de mémoire, et donc de maintenir sa mémoire dans certaines limites : par exemple, dans la création imaginaire de dieux spectateurs pour qui la vision de leur souffrance est un plaisir. De cette manière, tout se passe comme si – par l'intermédiaire de cette production imaginaire – sa souffrance faisait plaisir à quelqu'un, comme si elle n'était au fond qu'un moyen pour quelqu'un d'affirmer des puissances joyeuses – la joie de voir souffrir. Et tout se passe réellement par une limitation de la douleur, qui n'est pas renforcée par la mémoire, et par son détournement vers une forme de joie, joie de l'imagination, joie de participer par l'imagination à la contemplation de sa propre souffrance. En somme, l'homme fort ne trouve pas de jouissances dans les puissances de souffrance *en tant que telles*.<sup>286</sup> Et pour peu qu'il en éprouve, là encore, il tournera ces puissances au profit d'autres puissances encore. Il tournera le souvenir pour mettre la souffrance alors éprouvée au service d'une joie plus grande, plutôt que d'une joie identique à cette souffrance : par exemple, dans une promesse qui fait de la mémoire une mémoire de l'avenir, dont le souvenir sert à dynamiser les forces d'appropriation et de domination des circonstances, pour forcer le présent et tenir ce qui fut promis.<sup>287</sup> Par conséquent, nous devons dire que l'homme fort et l'homme du ressentiment ne sont pas deux essences distinctes de l'humanité, mais deux pôles d'un même *topos*, d'un même espace de distribution de forces et de puissances. Ce sont deux types

286 Sur la création imaginaire pour gérer la souffrance de manière joyeuse, voir Deleuze, *Nph*, p. 148-149 et Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II, § 7, *op. cit.*, p. 77-81.

287 Sur la question de la promesse, comme résultat d'un long travail sur la mémoire et la conscience pour qu'elles soient tournées dans le sens d'une volonté de puissance joyeuse d'homme fort, voir Deleuze, *Nph*, p. 125-128 et Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II, § 1 et 2, p. 67-70.



*tendancielle*ment distincts. En sorte que chaque type contient en lui-même les lignes de son devenir vers l'autre type, et doit à chaque fois être distingué, à partir non seulement des forces et des puissances précises qu'il met en jeu, mais aussi et surtout du *principe* qui préside à la composition de ces forces, de la volonté de puissance à l'œuvre dans ces forces et ces puissances. Plus exactement, la distinction entre homme fort et homme du ressentiment doit être effectuée depuis la volonté de puissance qui domine dans les forces et les puissances propres à chacun des types – et donc, qui domine les autres volontés à l'état plus ou moins naissant : par exemple, cette volonté de souffrir ressentie par l'homme fort conjurée chez lui à l'aide d'une force d'oubli, au service d'une volonté de puissance joyeuse.

## 5. Conclusion

Le ressentiment ne repose pas sur une erreur ou sur une illusion ; il ne repose pas sur une mystification dans laquelle l'humanité, depuis le judaïsme au moins, se serait engouffrée, ignorante de la réalité alors cachée. Le ressentiment repose sur une manière de gérer ses affections, ses forces et ses puissances, la volonté de puissance. Nous pouvons ici formuler une hypothèse, que nous tenterons de démontrer par la suite : les illusions du ressentiment ne sont pas des erreurs, des bévues, ni des voiles de la réalité, ce sont des moyens d'effectuer ses puissances, de déployer ses forces, de gérer et de remplir ses affects, de réaliser son vouloir. Que voulons-nous dire par là ? Que personne n'est dupe des illusions du ressentiment, mais que beaucoup ont *besoin* d'y croire. L'ajout par Deleuze d'une topologie à la typologie nietzschéenne vise précisément à mettre en évidence un sens de l'image ou de la fiction chez Nietzsche qui est rigoureusement opposé au sens que lui accorde la perspective ontologique de la théorie des forces et de la volonté de puissance, résumée plus haut. La fiction ne trompe personne, elle est l'instrument d'une volonté de puissance. En établissant les transformations des rapports de forces, la topologie du ressentiment montre la configuration d'un mode d'existence tout en affirmation, c'est-à-dire selon des mécanismes de compositions de puissances, de déplacements et modifications des forces, de disparitions et d'accroissements de forces. De la sorte, Deleuze rompt avec une compréhension en termes de contradictions, d'opposition ou de négation. L'explication du ressentiment ne peut s'en tenir au symptôme, fût-il quelque peu approfondi : la vie « s'oppose » la vie, la vie « hait » la vie, la vie « se contredit ». Il faut encore montrer comment la vie s'affirme par cette opposition, comment c'est une certaine manière de vivre qui adopte cette attitude agressive pour effectuer certaines puissances et remplir certaines affections, en supporter d'autres, en somme : pour s'affirmer. Tel est l'objet de la topologie : montrer comment le ressentiment est ancré dans des déplacements, des changements de

lieu, des recompositions créatives d'alliances entre les forces, de nouvelles puissances qu'on dira d'un nouveau « type ». Là où une certaine lecture de Nietzsche pourrait voir dans le ressentiment la mystification d'hommes naturellement et physiquement faibles, par des retournements et des renversements sophistiqués imaginaires, Deleuze reprend l'exposition de l'insurrection des esclaves dans la morale en l'ancrant dans une analyse topique, qui met en évidence des *mécanismes psychiques*, plutôt que des différences naturelles qui ne laissent de marge de transformation qu'à l'action d'une illusion ; des configurations de forces et de puissances portées par des manières d'être, plutôt que des hiérarchies de capacités et de dons innés dont la seule modification ne peut être expliquée que par un dualisme mystification/prise de conscience.

## B. Ressentiment, deuxième approche : le rôle du prêtre et des fictions

Nous avons jusqu'ici soigneusement laissé de côté le rôle du prêtre et de ses fictions. Il était nécessaire de montrer d'abord que la genèse et le mécanisme du ressentiment analysés par Nietzsche étaient redevables d'une logique rigoureusement affirmative. Car le thème lui-même de la fiction prête à confusion : il renvoie à une logique de la tromperie qui correspond mal au vitalisme.

Selon Deleuze, le prêtre et ses fictions développent et propagent le ressentiment dans la mauvaise conscience et les idéaux ascétiques. L'intervention du prêtre doit être envisagée depuis une logique de l'affirmation. Pourtant, le vocabulaire de la fiction réintroduit une logique de la négation : négation du réel dans l'illusion, voilement de l'être par des images, opposition à l'existence par la position d'un autre monde, contradiction de la vie avec elle-même dans le respect des idéaux. Nous touchons ici au problème central de cette partie consacrée au vitalisme : le problème de l'illusion, de l'image ou de la fiction pour une pensée de l'affirmation qui est aussi une pensée critique. Aussi cette section est-elle doublement décisive. Premièrement quant à la pertinence de notre hypothèse de lire Nietzsche et Deleuze en vitalistes conséquents, dont la conceptualité philosophique s'articule autour d'une logique de l'affirmation. Deuxièmement quant à la légitimité d'un vitalisme qui soit aussi un vitalisme critique, c'est-à-dire qui déjoue les pièges conceptuels de la pensée dialectique sans considérer pour autant les vivants qui l'animent comme des êtres trompés par des représentations illusives.

### 1. L'origine de la mauvaise conscience

Pour aborder la question du prêtre, il faut partir de l'analyse nietzschéenne de la mauvaise conscience, plus exactement celle de son origine. On relèvera tout d'abord que l'origine de la

mauvaise conscience est étrangère au ressentiment. Des conditions matérielles d'exercice des instincts de domination du milieu brusquement éliminées<sup>288</sup> ; l'impossibilité de « changer » d'instincts et la nécessité de les assouvir dans des conditions hostiles ; l'option pour la seule solution qui reste, à savoir le déploiement de ces instincts non plus vers l'extérieur, puisque cet extérieur n'est plus approprié, mais vers l'intérieur. D'où un double phénomène. D'un côté, apparaissent de nouvelles puissances (la pensée, la raison, le calcul) qui permettent à l'homme ainsi privé de ses repères et de son assurance, conditions de la domination du milieu, de survivre à une situation de domination que cette fois il subit.<sup>289</sup> De l'autre, surgit une nouvelle maladie, issue de l'impossibilité de satisfaire les instincts de domination – « l'hostilité, la cruauté, le plaisir de traquer, d'attaquer, de contrecarrer, de détruire » – sur d'autres objets que sur soi-même et corrélée aux puissances nouvelles.<sup>290</sup> Puisqu'en effet « la décharge vers l'extérieur des pulsions de l'homme a été inhibée », la seule solution pour l'homme est de faire de soi-même un ennemi, de faire de soi-même le dominé sur lequel s'exercent ses pulsions. Il est « contraint de faire de soi une aventure, un lieu de supplice, une jungle inquiétante et dangereuse ».<sup>291</sup> D'où ce paradoxe : l'homme jouit de la décharge de ses instincts par la souffrance ; en souffrant, c'est « l'homme qui souffre de l'homme, qui souffre de lui-même ».<sup>292</sup> On ne confondra pas cette jouissance avec celle de l'homme du ressentiment. Premièrement parce que l'homme du ressentiment ne souffre pas de lui-même, mais souffre tout court – de lui-même ou d'un autre, ou des deux. Deuxièmement, parce que l'homme à l'origine de la mauvaise conscience n'est pas un homme qui veut souffrir, mais un homme qui veut continuer à jouir de puissances joyeuses de domination.<sup>293</sup> Il ne peut plus jouir qu'en jouissant de lui-même, ce qui implique de souffrir. La souffrance n'est donc pas chez lui le tout de la puissance, mais le moyen d'une puissance joyeuse. Comme l'écrit Nietzsche :

---

288 En raison, Nietzsche le dira plus loin, de l'avènement d'une nouvelle puissance : la puissance des hommes d'État, et d'une situation conséquente entièrement nouvelle (nouveau mode d'organisation social, nouvelle répartition des rapports de puissance, nouveau rapport au milieu, nouvelles valorisations en général). Voir Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II, § 17, *op. cit.*, p. 98-100.

289 Voir *ibid.*, II, § 16, p. 96 : « Ils se sentaient gauches dans les mouvements les plus simples, ils n'avaient plus leurs anciens repères dans ce nouveau monde inconnu, à savoir les pulsions régulatrices qui les guidaient en toute sécurité et inconscience ; ils en étaient réduits à penser, à inférer, à calculer, à combiner les causes et les effets, ces malheureux, réduits à leur "conscience", leur organe le plus misérable, le plus trompeur ! »

290 *Ibid.*, II, § 16, p. 97.

291 *Ibid.*, II, § 16, p. 97.

292 *Ibid.*, II, § 19, p. 97.

293 Nietzsche insiste sur le hasard qui préside au bouleversement créateur de la mauvaise conscience : celle-ci ne provient d'aucune volonté mauvaise, d'aucune volonté tout court d'ailleurs. Elle ne marque pas une progression sur un plan de continuité avec des phases antécédentes, de sorte que l'on pourrait comparer les états et évaluer le nouveau. « Cette hypothèse sur l'origine de la mauvaise conscience implique [...] que cette transformation n'était ni progressive ni volontaire et ne se présentait pas comme une adaptation organique à de nouvelles conditions, mais comme une rupture, un saut, une contrainte, une inéluctable fatalité contre laquelle il n'y avait ni combat ni même de *ressentiment* possibles. » (Voir *ibid.*, II, § 17) La mauvaise conscience est la seule manière de s'en sortir pour un vivant qui ne peut réprimer ses instincts, si profondément ancrés, d'un coup de baguette magique, et qui a même trouvé la solution pour vivre, la seule qui soit – l'intériorisation.

Au fond c'est bien la même force active œuvrant d'une façon plus grandiose et édifiant des États chez ces artistes et organisateurs de la violence qui, cette fois, intérieurement, en réduction, en plus mesquin, dans un retour en arrière, dans le « labyrinthe du cœur », pour parler avec Goethe, se crée la mauvaise conscience et échafaude des idéaux négatifs, il s'agit bien de cet *instinct de liberté* (pour le dire dans mon langage : la volonté de puissance) : n'était que la matière à laquelle s'attaque la nature structurante et violente de cette force est ici précisément l'homme lui-même, tout son antique soi animal [...].<sup>294</sup>

La mauvaise conscience ne s'explique donc pas à coup de contradictions, de retournements, d'intériorisation, de renversement, etc. Ce sont justement les contradictions, retournements, intériorisations et renversements qui sont expliqués par le mode d'existence nouveau qui s'affirme – et de surcroît *a priori* joyeux, ou comme l'écrit Nietzsche, voluptueux : « ce qu'on sait dorénavant, je n'en doute pas, c'est en effet de quelle nature est dès le départ la volupté qu'éprouve l'homme de l'abnégation, du déni, du sacrifice de soi : cette volupté relève de la cruauté. »<sup>295</sup>

## 2. L'intervention du prêtre : les idéaux ascétiques

C'est là seulement *l'origine* de la mauvaise conscience. Telle que nous la connaissons, elle est animée d'une principe différent. Elle est même plus proche du ressentiment que de la mauvaise conscience des origines. Entre les deux, est intervenu le *prêtre*. L'homme du ressentiment, « l'artiste » du ressentiment comme dit Deleuze, c'est le prêtre.<sup>296</sup> Quelle est sa singularité ? Il a greffé le ressentiment sur la mauvaise conscience des origines. Plus exactement, il a mis le mécanisme de la mauvaise conscience au service de la volonté de puissance qui est au principe du ressentiment. Il a tourné la mauvaise conscience dans le sens du ressentiment – de telle manière qu'elle n'en est plus que le prolongement. En même temps, il a imprimé au ressentiment une nouvelle direction – de telle manière que le ressentiment se propage, ou plutôt que la volonté de puissance qui le dominait comme « type » déploie toute sa puissance. La question est : comment, par quels moyens, de quelle manière le prêtre fait-il triompher sa volonté de puissance, lui l'homme du ressentiment ? Comment crée-t-il une mauvaise conscience distincte de celle des origines ? Comment opère-t-il la greffe ? La réponse de Nietzsche, sur laquelle insiste Deleuze, est la suivante : par les « fictions », par la fabrication d'images.<sup>297</sup> Nietzsche rassemble ces fictions sous

---

294 *Ibid.*, II, § 18, p. 100.

295 *Ibid.*, II, § 18, p. 101.

296 Deleuze, *Nph*, p. 143.

297 Voir *ibid.*, p. 152 : « le prêtre agit toujours par fiction. »

l'expression « idéaux ascétiques » dont l'analyse fait l'objet de la troisième et dernière dissertation de *La généalogie de la morale*. Ce terrain de la fiction et de l'imagination est marécageux, on l'a noté plus haut. Aussi convient-il de prendre quelques appuis avant de s'y lancer.

Les idéaux ascétiques se présentent comme une négation du monde, une négation de la vie, un refus catégorique de l'existence. Il semble donc que le mode d'existence qu'ils impliquent soit un mode d'existence contradictoire. C'est une vie qui « se retourne contre elle-même », qui « se nie elle-même », en tant que « passage vers cette autre existence » qu'est le Royaume des cieux.<sup>298</sup> Mais dans un texte d'une grande importance pour la compréhension de sa « généalogie de la morale », Nietzsche nous met en garde. Il met en scène la réaction du prêtre à ses détracteurs. Quelque chose d'étrange se produit quand on reproche au prêtre ascétique ses contradictions, son mode de vie contradictoire. Il ne s'y oppose pas, il ne se défend pas – « le prêtre ascétique jouera même déjà difficilement le rôle du défenseur le plus approprié de son idéal ».<sup>299</sup> Au contraire, il est presque content. « Tout cela est paradoxal à l'extrême : nous sommes en présence d'une ambiguïté, qui se veut telle, qui *jouit* d'elle-même dans cette souffrance ».<sup>300</sup> Bizarrie qui sent le souffre, ou la souffrance. « Car une vie ascétique est une contradiction en soi »<sup>301</sup> : le prêtre ascétique ne demande que ça, qu'on y croie, qu'on tombe dans son piège, dans ce semblant de pensée – ah ! le pauvre, pris dans des contradictions, voilà l'explication de sa souffrance, plaignons-le. Par cette pitié, nous sommes tout prêts à souffrir nous aussi, à en faire la qualité de notre volonté de puissance et à nous arrêter de penser, devant cette absurdité d'une vie contradictoire. Sauf que Nietzsche – il l'affirmera dans *L'Antéchrist* – est prémuni : « c'est justement parce que je ne peux pas, *moi*, lire leurs paroles sans voir les gesticulations qui les accompagnent, que j'en ai bel et bien fini avec eux. Il y a chez eux une certaine manière de lever les yeux au ciel que je ne peux supporter. »<sup>302</sup> C'est pourquoi on ne s'étonnera pas de le voir, face à cette vie ascétique contradictoire, prendre le chemin inverse de celui que le prêtre adopte lui-même : « il nous faut donc plutôt lui venir en aide – la chose est claire à présent –, pour bien se défendre contre nous, loin d'avoir à craindre qu'il nous réfute trop aisément... »<sup>303</sup> Nous devons le défendre, *c'est-à-dire le comprendre*, et déjouer le piège. Et

---

298 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 11, *op. cit.*, p. 133. « Royaume des cieux » est entendu ici au sens *ecclésiastique*, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Nietzsche, en un sens exactement contraire au sens *chrétien* : car l'Église a dénaturé, dès sa constitution par Paul, le sens originel de la Bonne nouvelle, qui n'annonce pas le Royaume des cieux, qui n'en annonce même pas la venue, mais qui le vit ici et maintenant, comme étant déjà advenu et comme étant par conséquent l'objet d'une pratique plutôt que d'une foi. Le « type du Rédempteur » a été complètement reconfiguré sous l'action de Paul et des hommes d'Église. Sur ceci, voir Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 31 à 39, *op. cit.*, p. 43 à 53.

299 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 11, *op. cit.* p. 133.

300 *Ibid.*, III, § 11, p. 134.

301 *Ibid.*, III, § 11, p. 134.

302 Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 44, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, Folio (1990), 2004, p. 59.

303 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 11, *op. cit.*, p. 133.

Nietzsche de sortir ses armes les plus puissantes, son artillerie la plus fine et la plus habile, son vitalisme, sa pensée de l'affirmation :

Ce doit être une nécessité de premier ordre, qui ne cesse de faire croître et prospérer cette espèce *hostile à la vie* – ce doit être en vertu d'un *intérêt de la vie elle-même* qui fait qu'un tel type de contradiction en soi ne s'éteint pas.<sup>304</sup>

Coup de génie de Nietzsche : la contradiction, la contradiction en soi, n'est-elle pas avant tout l'indice d'un défaut de notre pensée, qui nous empêche de comprendre quel intérêt de la vie est satisfait par cette « vie contre la vie » ? « Une telle contradiction en soi telle qu'elle semble se manifester chez l'ascète : « la vie *contre* la vie », cela va déjà de soi, est pur et simple non-sens, en termes physiologiques et non plus psychologiques. »<sup>305</sup> La conséquence est nette et sans bavure :

Cette contradiction ne peut être qu'*apparente* ; elle ne peut être qu'une sorte d'expression provisoire, une interprétation, une formule, un aménagement, l'incompréhension psychologique de quelque chose, dont la véritable nature n'a longtemps pas pu être comprise, n'a pas pu être désignée *comme telle*, – un simple mot, glissé dans une lacune ancienne de la connaissance humaine.<sup>306</sup>

On pardonnera cette abondance de citations : de tels textes forcent l'admiration – « un simple mot, glissé dans une lacune ancienne de la connaissance humaine. » Mais moins en raison de leur férocité que de la puissance de pensée qui s'en dégage et qui exige de penser enfin, de penser affirmativement, selon l'affirmation dans laquelle est prise l'objet pensé, de penser donc que

*l'idéal ascétique procède de l'instinct de protection et de sauvegarde d'une vie décadente, qui cherche à se préserver par tous les moyens et lutte pour son existence ; [...] il va donc tout à l'opposé de ce que croient les zélés de cet idéal, – la vie en lutte en lui et par lui, avec et contre la mort, l'idéal ascétique est une astuce pour la conservation de la vie. [...] On m'aura compris : ce prêtre ascétique, cet ennemi apparent de la vie, ce négateur, – il appartient précisément aux très grandes puissances conservatrices et affirmatrices de la vie...*<sup>307</sup>

Derrière la contradiction, ou plutôt – sans quoi l'on réintroduirait subrepticement une contradiction

---

304 *Ibid.*, III, § 11, p. 134.

305 *Ibid.*, III, § 13, p. 136.

306 *Ibid.*, III, § 13, p. 136.

307 *Ibid.*, III, § 13, p. 136-137.

entre la contradiction apparente et ce qu'elle « cacherait » – par la contradiction se déploie une affirmation déterminée, qui constitue la raison d'être de la contradiction.

Les idéaux ascétiques désignent les puissances propres que les fictions proposent et pas des inversions du réel ni des négations du monde. Encore une fois l'opposition n'explique pas les fictions ; ce sont les fictions qui présentent une opposition à expliquer. Comme l'écrit Nietzsche, ce n'est pas l'idéal qui est opposé à la vie, c'est l'opposition qui est l'idéal, c'est l'opposition dont on a fait un idéal : ainsi « le christianisme a pris le parti de tout ce qui est bas, vil, manqué, il a fait un idéal de l'opposition à l'instinct de conservation de la vie forte. »<sup>308</sup> Nietzsche dit bien : « le christianisme a fait un idéal de l'opposition ». Autrement dit l'opposition n'existe pas, sinon d'un point de vue singulier, celui de l'idéal. L'opposition est le produit d'une fiction au service d'un certain mode de vie pour lequel on a « pris parti » (« tout ce qui est bas, vil, manqué »). Les fictions sont donc des valeurs, des puissances valorisées, que le prêtre combine, dispose, agence en un mode d'existence. Si bien que, nous y reviendrons, d'autres combinaisons sont possibles, au service d'une autre volonté de puissance, d'un autre mode d'existence que celui du prêtre, par exemple l'artiste ou le philosophe.<sup>309</sup> Si le prêtre est tant lié aux idéaux ascétiques, c'est qu'il a trouvé dans ces valeurs, dans ces puissances, ses puissances propres. « Le prêtre ascétique trouve dans cet idéal non seulement sa foi, mais encore sa volonté, sa puissance et son intérêt. Son droit à l'existence vit et meurt avec cet idéal [...]. »<sup>310</sup> L'idéal ascétique rejoint la vie du prêtre, et la vie du prêtre l'idéal ascétique. L'idéal ascétique en ce sens n'est pas LA négation de LA vie, elle permet la vie de prêtre. D'où une double conséquence, pratique et théorique. Pratiquement, on ne combattra pas dans le prêtre un adversaire de LA vie, mais « un adversaire qui défend sa vie contre les négateurs de cet idéal ». <sup>311</sup> Et théoriquement, on ne rendra pas compte de ce mode de vie en disant qu'il « s'oppose », mais en cherchant quelle volonté de puissance en est le principe, c'est-à-dire quelles forces et quelle puissance passent par cette apparente opposition, par ce moyen apparent. On trouve alors un résultat étonnant : le peuple créateur du prêtre et de l'au-delà dépréciateur de l'existence,

le peuple juif est un peuple d'une force vitale prodigieusement résistante, qui, placé dans des conditions impossibles, volontairement et par une profonde habileté à survivre, prend le parti des instincts de *décadence* – non parce qu'il est dominé par ces instincts, mais parce qu'il a

---

308 Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 5, *op. cit.*, p. 17.

309 Qui sont les deux types analysés par Nietzsche au début de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*, qui utilisent les idéaux ascétiques, mais de telle sorte qu'ils sont des moyens pour d'autres puissances que celles qu'il valorisent.

310 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 11, *op. cit.*, p. 132.

311 *Ibid.*, III, § 11, p. 133.

deviné en eux une puissance grâce à laquelle on peut s'imposer *contre* « le monde ». <sup>312</sup>

Plutôt que d'une opposition à la vie, il s'agit de la promotion d'une autre vie, une vie « qui choisit, qui préfère ce qui lui fait du mal ». <sup>313</sup> Et s'il y a lieu d'y voir un problème, si certains – comme Nietzsche – estiment que les idéaux et la vie ascétiques posent problème, ce n'est pas en raison de la logique contradictoire de leur existence, mais parce que celle-ci place certains affects comme affects supérieurs plutôt que d'autres, une certaine affirmation de l'existence au rang d'existence supérieure à une autre.

### 3. Les puissances du prêtre

À l'aide de la « fiction d'un monde supra-sensible en opposition avec ce monde, fiction d'un Dieu en contradiction avec la vie », <sup>314</sup> le prêtre satisfait sa volonté de puissance et constitue un mode d'existence qui lui permet de souffrir. Premièrement parce que le monde idéal qu'il a créé est *incompatible* avec ce monde-ci. Il lui permet à la fois de souffrir de toute son existence simplement en tant qu'existence, en elle-même incompatible avec l'existence idéale et donc à déprécier, à dévaloriser ; et de faire de son existence ici-bas une souffrance par l'effort de constitution d'un mode d'existence en conformité avec le monde idéal, c'est-à-dire par institution de l'idéalité au sein même de ce monde-ci, par le déploiement sur terre d'un mode de vie qui déprécie la terre, une vie ascétique. Deuxièmement parce qu'il se donne ainsi les moyens de condamner les autres modes d'existence et d'y voir une agression contre ce monde supérieur idéal, et donc contre lui-même en tant qu'il s'y conforme.

Pour pouvoir dire *non* à tout ce qui représente sur terre le mouvement *ascendant* de la vie, la réussite physique, la puissance, la beauté, l'acceptation de soi, l'instinct du ressentiment, qui touche ici au génie, devait inventer un autre monde, à partir duquel cet acquiescement à la vie apparaîtrait comme le mal en soi, comme ce qu'il fallait rejeter. <sup>315</sup>

On peut dire que le prêtre est jaloux des existences ou des traits d'existences qui ne souffrent pas. Une fois de plus, on ne prendra pas la jalousie pour une explication. Le prêtre est jaloux *parce qu'il* y voit à chaque fois une agression de sa propre existence, *et donc parce qu'il souffre de ce sentiment*. La jalousie du prêtre est intégrée dans un mode d'existence, un mode d'existence de

312 Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 24, *op. cit.*, p. 37.

313 *Ibid.*, § 6, p. 18.

314 Deleuze, *Nph*, p. 143.

315 Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 24, *op. cit.*, p. 36.



souffrance, qui développe sa puissance dans et par cette souffrance. C'est là la volonté de puissance du prêtre. Jalousie et accusation sont des forces du prêtre, par lesquelles il développe des puissances, douloureuses, certes, mais bel et bien... puissantes. Autrement dit, la jalousie et l'accusation sont premières par rapport au sentiment d'être agressé. Ce sont les forces par lesquelles le prêtre *peut* percevoir et ressentir l'agression, *de cette manière décupler sa souffrance*, et renforcer encore ses puissances.

Le prêtre a fait de l'existence douloureuse un mode de vie, il a développé le principe et la topologie du ressentiment – présents, comme on l'a vu, même chez l'homme fort – pour en faire un type à part entière, car il en a trouvé les valeurs propres. Le prêtre a élaboré les moyens par lesquels ce *topos* pouvait être légitimé, valorisé, trouver sa positivité, et devenir un type ; les moyens par lesquels la volonté de puissance comme souffrance pouvait devenir pleinement vivable, c'est-à-dire pleinement puissante – à sa manière.<sup>316</sup> On comprend alors qu'il est le maître d'œuvre de la transformation de la mauvaise conscience : il en a fait un type en continuité avec le ressentiment, une fois la mauvaise conscience greffée à la fiction d'un autre monde et à la volonté de puissance qui l'anime. Deleuze décrit ce procédé, cette greffe :

On invente un nouveau sens pour la douleur, un sens interne, un sens intime : on fait de la douleur la conséquence d'un péché, d'une faute. Tu as fabriqué ta douleur parce que tu as péché, tu te sauveras en fabriquant ta douleur. La douleur conçue comme la conséquence d'une faute intime et le mécanisme intérieur d'un salut, la douleur intériorisée au fur et à mesure qu'on la fabrique, « la douleur transformée en sentiment de faute, de crainte, de châtement » : voilà le deuxième aspect de la mauvaise conscience, son moment typologique, la mauvaise conscience comme sentiment de culpabilité.<sup>317</sup>

Que signifie l'intériorisation de la douleur ? Sa production n'est plus le résultat d'un hasard malheureux qui oblige, tout en extériorité, l'homme à exercer certains instincts sur lui-même plutôt qu'à l'extérieur. Elle est désormais vue comme le résultat d'une intention, d'une volonté libre de l'homme de se faire mal, voire l'effet d'une nature mauvaise de la liberté humaine elle-même – le péché originel. Toutes les fictions du ressentiment, le prêtre les a greffées sur la mauvaise conscience, il s'en est servi pour donner un sens nouveau à la mauvaise conscience : le sens d'une vie de souffrance, le sens d'une vie entièrement souffrante. Entièrement, c'est-à-dire : d'une vie

---

316 Sur cette importance du prêtre dans la constitution d'un véritable type du ressentiment, voir les pages 144-145 de Deleuze, *Nph*.

317 *Ibid.*, p. 148.

coupable. La force de la fiction constitutive de la nouvelle mauvaise conscience *développée* sous l'action du prêtre est non seulement de donner à la vie de l'homme qui a mauvaise conscience, vie désormais douloureuse, le sens de la souffrance – première réduction de la vie à la souffrance, simple reprise de la fiction du ressentiment, celle d'un autre monde idéal – mais aussi de donner une raison à ce sens, et d'assurer qu'il s'agit ainsi du *seul* sens possible de la vie. La raison de cette vie de souffrance est dans la faute commise par l'homme, qui n'est que la énième répétition d'une faute première constitutive de la vie elle-même, la faute d'Adam.<sup>318</sup> Aussi peut-on s'assurer que notre douleur ne fait plus plaisir à personne. Elle produit même encore à ce stade de la douleur, celle d'un Dieu compatissant, qui nous donne en retour une raison supplémentaire de souffrir. Notre existence est douleur, et ne peut être que douleur.

#### 4. Le triomphe du prêtre

Une question ne manque de surgir : d'où vient, non plus la puissance, mais le pouvoir du prêtre ? Qu'est-ce qui permet son triomphe ? Que le prêtre construise pour son compte une vie de souffrance est une chose, qu'il parvienne à imposer cette vie en est une autre. Cette victoire est celle du nihilisme. On est tenté de l'expliquer par des phénomènes de conscience : le prêtre, en présentant des images inversées du réel, piégerait les hommes. Il les tromperait, en leur faisant croire aux illusions qu'il présente. Mais cette explication du triomphe du prêtre souffre d'une double faiblesse. D'une part, elle suppose un partage préalable du monde entre le vrai et le faux, le réel et l'apparent, et repose encore sur l'hypothèse d'une existence contradictoire, celle des sujets croyants et soumis au pouvoir du prêtre. D'autre part, elle s'appuie sur un mécanisme psychique de conscience, avec un double ressort : premièrement, celui de la croyance et de l'illusion et, deuxièmement, de la prise de conscience d'autre part, expliquant moins le procédé de mystification qu'il n'en décrit les effets – de sorte qu'on ne voit pas pourquoi l'illusion marcherait, sinon par l'illusion ; pas plus, dès lors, pourquoi une prise de conscience aurait lieu, sinon par la prise de conscience. Alors, à l'impuissance épistémologique de l'hypothèse qu'on appellera « spiritualiste » (en ce qu'elle repose sur le mécanisme de la conscience), s'ajoute son impuissance pratique : elle ne permet de dégager aucune piste d'émancipation, puisque l'illusion est illusoire et que la prise de conscience n'est possible que par une prise de conscience.

Malgré les apparences, aussi bien Nietzsche que Deleuze écartent cette hypothèse, pour en formuler une autre. Deux éléments sont à relever, liés l'un à l'autre : premièrement, le prêtre n'est pas un personnage extérieur aux phénomènes qu'il propage ; deuxièmement, il ne procède pas par

---

318 Voir Deleuze, *Nph*, p. 150 et Nietzsche, *La généalogie de la morale*, II, § 21, *op. cit.*, p. 105.

aveuglement des sujets qu'il prendrait au piège avec des images trompeuses. Et pourtant – c'est là ce qu'il nous faut comprendre – c'est bien le prêtre qui diffuse le ressentiment, au moyen des fictions qu'il agit.<sup>319</sup> Comment expliquer ces deux derniers éléments sans invoquer les raisons refusées dans les deux premiers ?

Il faut avant tout voir dans le prêtre le dominant *des* dominés. Le prêtre n'est pas un dominant *contre* des dominés ; il est le dominant des dominés eux-mêmes. Sa puissance ne s'exerce que *sur lui-même*. Elle ne peut donc pas s'imposer, du dehors, sur d'autres puissances. La question n'est pas de savoir, entre la puissance du prêtre et celle des autres, laquelle est la plus puissante. Le type de puissance du prêtre se dérobe nécessairement à cette question. Deleuze insiste souvent sur ce point : si les forces du prêtre, les forces du ressentiment, de la mauvaise conscience, de l'idéal ascétique, en viennent à triompher, ce n'est pas parce qu'elles sont plus fortes que les forces de l'homme fors – ce serait même le contraire – mais parce qu'elles se *dérobent* au rapport de forces.<sup>320</sup> Ce qui signifie : ne s'exerçant que sur elles-mêmes, les forces ne relèvent pas de la logique du rapport entre une force et une autre force. Elles relèvent d'une autre logique, celle du rapport d'une force à elle-même : une force qui se domine elle-même, une puissance qui s'exerce sur elle-même. Cette logique, nous l'avons identifiée dans le principe d'une volonté de puissance tout entière de souffrance. « La domination sur les souffrants est son royaume », écrit Nietzsche. On peut dire qu'il est le médecin de ces malades, mais parce qu'il est malade lui-même.<sup>321</sup> « Il faut qu'il soit lui-même malade, il faut qu'il soit apparenté foncièrement aux malades et aux laissés-pour-compte afin de les comprendre ». Sa force ne s'exerce pas tant sur les autres malades que sur lui-même, elle ne s'exerce sur les malades que parce qu'elle s'exerce sur lui-même : « il faut aussi qu'il soit fort, encore plus maître de lui que des autres ».<sup>322</sup> La puissance du prêtre est d'être à soi-même son propre dominant et d'inviter par cette puissance chacun à se dominer soi-même. C'est là la véritable originalité du prêtre. Le type de puissance des prêtres ne s'exerce que par une *généralisation* où *chacun devient prêtre à son tour et à sa manière*, où la puissance n'est puissance que sur soi-même, où la puissance ne s'adresse pas à une autre puissance, mais à elle-même.

Les éternels misérables, vaincus, humiliés – ce sont eux, ce sont *les plus faibles*, qui minent le plus la vie des hommes, qui empoisonnent et mettent en question le plus dangereusement notre confiance dans la vie, dans l'homme et en nous-mêmes. Comment lui échapperait-on, à

---

319 Pour rappel, Deleuze écrit que « le prêtre agit toujours par fictions ». Deleuze, *Nph*, p. 152.

320 *Ibid.*, p. 128 et suivantes.

321 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 15, *op. cit.*, p. 142.

322 *Ibid.*, III, § 15, p. 143.

ce regard torve, qui vous laisse avec une tristesse invincible, ce regard rentré du disgracié de naissance, qui trahit la façon dont un tel homme s'adresse à lui-même – ce regard qui est un soupir.<sup>323</sup>

On ne dira donc pas que le prêtre prend le pouvoir, que le prêtre domine par illusion psychique ou par tromperie. Sa puissance procède par « contagion », par « contamination », comme dit Deleuze, ce qui signifie très exactement l'inverse du mécanisme de tromperie. Il propose une certaine puissance, qui est la puissance de la souffrance *en général*, la puissance du souffrir comme tel, et donc, en puissance, la puissance de *tous* ceux qui souffrent – Nietzsche écrit : « le prêtre ascétique se manifeste à presque toutes les époques ». Pourquoi ? Parce qu'« il n'appartient à aucune race particulière, il croît partout ; il surgit de tous les conditions sociales. »<sup>324</sup> Cette puissance formidable que les fictions du prêtre manifestent, que les idéaux ascétiques valorisent est *reprise* par ceux qui souffrent comme une manière de vivre, de *pouvoir* vivre dans – ou plutôt *de* – leur souffrance. Le prêtre n'exerce donc pas sa puissance en l'imposant du dehors à des êtres moins puissants. Il n'exerce sa puissance qu'en *renforçant* son impuissance par son impuissance. « Je suis faible, c'est là ma force. » Son impuissance, le prêtre la justifie en la redoublant. « Je dois être faible, il faut que je sois faible, c'est *bien* d'être faible. » Dans son impuissance, il trouve une puissance ; de son impuissance, il fait une puissance : « c'est *parce que* je suis juste et bon que je suis faible et souffrant, ma faiblesse et ma souffrance sont les signes de ma puissance à venir. » Que ce soit l'accusation d'autrui dans le ressentiment, que ce soit sa propre accusation dans la mauvaise conscience, le procédé est le même. L'agressivité accusatoire du ressentiment, la recherche des torts et des responsables de son impuissance parmi autrui, l'attribution de qualités morales négatives aux puissants nous apparaissent comme de simples moyens au service d'une fin qui n'éclate au grand jour qu'avec la mauvaise conscience : se faire souffrir, la volonté de puissance comme souffrance. Ainsi, si le prêtre triomphe, c'est par attrait, par invite, par contagion. Il ne trompe personne, il ne se trompe pas lui-même. Il développe les seuls moyens, les seules forces, les seules puissances possibles pour vivre à partir et par l'impuissance.

Un jour, l'homme joyeux risque d'investir ces puissances : le voilà pris de pitié et de compassion, le voilà souffrant parce que d'autres souffrent, le voilà qui cherche à exercer sa puissance sur lui-même. Il devient honteux de son bonheur, il est gêné de sa force, parce que cette honte et cette gêne offrent une puissance nouvelle. Le type du prêtre, les prêtres

---

323 *Ibid.*, III, § 14, p. 139.

324 *Ibid.*, III, § 11, p. 134.

réussiraient à insinuer leur propre misère, toute misère dans la conscience des heureux : en sorte que ces derniers [finissent] un jour par avoir honte de leur bonheur et peut-être se diraient-ils entre eux : « C'est une honte d'être heureux ! *Il y a trop de misère !* »...<sup>325</sup>

On peut dire qu'il retient sa puissance, qu'il se retient d'être puissant. Mais c'est encore une vue qui prend pour explication un simple symptôme. Car cette impuissance est *l'indice* d'une nouvelle puissance, une certaine « virtuosité », un certain « raffinement » dans la recherche des causes de la douleur, de la quête du moindre petit penchant naturel opposé aux idéaux ascétiques.<sup>326</sup> L'homme joyeux suit alors le prêtre qui parvient à « orienter rigoureusement les demi-malades vers eux-mêmes, renvoyer le *ressentiment* sur eux-mêmes [...], *utiliser* ainsi les mauvais instincts de tous ceux qui souffrent pour l'autodiscipline, le contrôle de soi, le dépassement de soi. »<sup>327</sup> Alors la volonté de puissance qui anime le prêtre aurait vaincu. Encore faut-il s'entendre. De même que la domination du prêtre n'est pas une domination du prêtre sur d'autres, mais une domination du prêtre sur lui-même, de même la victoire du prêtre ne signifie pas que le prêtre dominerait désormais d'autres types. Ce n'est pas que le prêtre serait devenu plus puissant, ce n'est pas que tel ou tel individu prêtre déciderait désormais du cours du monde, c'est que le type du prêtre, le type promu par le prêtre se serait *généralisé – aurait été repris par tous*.

Où qu'on jette les yeux, partout le regard hypnotique du pécheur, qui ne se tourne jamais que dans *une seule* direction (dans celle de la « faute », *seule et unique* cause de souffrance) ; partout la mauvaise conscience [...] ; partout la rumination du passé, la violence faite aux faits, l'« œil vert » sur toute action ; partout la volonté, devenue occupation vitale, de tourner en mal la souffrance, son interprétation forcée en sentiments de faute, de crainte et de châtiment ; partout la discipline et la haine, le corps réduit à l'inanition, la mortification, partout le supplice que le pécheur s'inflige à lui-même de la roue cruelle d'une conscience acharnée, à la morbide volupté ; partout le tourment muet, la crainte extrême, l'agonie du cœur au martyr, les convulsions d'un bonheur inouï, le cri appelant le « salut ». En fait, avec ce système de procédures, [...] la vie redevenait très intéressante : éveillé, toujours éveillé, jour et nuit, ardent, carbonisé, épuisé et cependant jamais las – tel apparaissait l'homme, « le pécheur » initié à ces mystères. Ce vieil enchanteur dans sa lutte grandiose avec le déplaisir, le prêtre ascétique – il l'avait visiblement emporté, son règne était arrivé : déjà on ne se *plaignait plus* de la souffrance, on était *assoiffé* de souffrance ; « *encore* de la souffrance ! *encore* de la souffrance ! » tel fut le cri de ses disciples et adeptes des siècles durant !<sup>328</sup>

325 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 14, *op. cit.*, p. 141.

326 *Ibid.*, II, § 24, p. 109.

327 *Ibid.*, III, § 16, p. 146.

328 *Ibid.*, III, § 20, p. 160.

Certes le prêtre dit à celui qui souffre : c'est ta faute, c'est toi qui a péché, c'est pour cela que tu souffres.<sup>329</sup> Certes le prêtre ne se gêne pas pour retourner les rapports de forces défavorables à l'aide de ses fictions. Mais quand bien même les fictions seraient de fausses images d'un véritable réel ainsi masqué, on n'y trouvera pas la raison pour laquelle le type du prêtre se généralise, ni la raison de sa victoire et du retournement du rapport de forces.<sup>330</sup>

## 5. Qu'est-ce qu'une fiction ?

À la lecture de *Nietzsche et la philosophie*, à la lecture de l'œuvre de Nietzsche, nous devons toujours garder à l'esprit que « fiction » n'a de sens, dans la logique démonstrative, dans l'économie conceptuelle de Nietzsche et de Deleuze, qu'à être déplacée du rapport habituel qui l'oppose au « réel » en soi. Il importe de résumer cette conception de la fiction et d'en tirer les conséquences.

La fiction n'est pas un voile jeté sur un réel plus fondamental, mais une manière de présenter, une certaine apparence, qui n'est pas opposée à l'être, mais qui diffère d'autres manières de présenter, d'autres apparences. Et chacune de ces présentations, de ces apparences, est portée par des puissances et des forces singulières qui en font la véritable consistance, et en fonction desquelles les apparences sont définies. Aussi l'apparence n'est-elle pas une *fausse* ou une *mauvaise* manière de voir le *vrai* ou le *bon* réel. Elle n'est pas une manière de voir subjective dont il faudrait se défaire pour parvenir à penser objectivement, à voir correctement le monde ; elle est apparence objective, surface investie de forces et de puissances, plus exactement : composé de forces qui permet certaines connexions, en interdit d'autres. Dans une fiction, nous ne devons pas voir une représentation, mais un plan dont l'investissement rend possible un mode d'existence.

Dans les premières pages de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze définit la philosophie comme une phénoménologie, mais une phénoménologie dont le « phénomène n'est pas une apparence, ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force

---

329 Voir *ibid.*, III, § 15, p. 145.

330 Deleuze reprend le raisonnement biaisé des esclaves que Nietzsche présente dans *La généalogie de la morale*, pour en démonter la logique. Ce raisonnement, Deleuze le qualifie de « paralogisme ». On aurait tendance à interpréter les analyses de Nietzsche et de Deleuze comme une critique de l'illusion dans laquelle ce raisonnement entraîne ceux qui y croient. S'il est juste de voir dans la critique du raisonnement quelque chose de cet ordre, il reste que, dans le paralogisme de l'agneau logicien, ce qui compte n'est pas tant l'agression qui le caractérise en apparence, mais la fin que sert cette agression, la fin que sert cette puissance : jouir de la souffrance d'être faible en se rappelant de sa faiblesse par agression du fort. Le sens de ce paralogisme, ce n'est pas de tromper tout le monde sur la véritable valeur morale des protagonistes, ni même de trouver du plaisir dans une agressivité retrouvée par le langage, c'est au fond de jouir de sa souffrance et de l'entretenir par l'incrimination d'un responsable. Si l'agresseur a besoin de l'agressé à ce point, s'il semble le chercher, c'est parce qu'il lui permet de se rappeler, de revivre sa propre souffrance. L'agression est bien dirigée contre autrui, mais son sens est intime, sa puissance interne, la souffrance comme jouissance, la décharge de puissance comme souffrance.

actuelle. »<sup>331</sup> Ce que Deleuze dit du phénomène traité par la philosophie, nous devons l'entendre pour tout phénomène, pour toute « apparence » : ce n'est pas une image subjective dont il s'agit de savoir si elle est adéquate à son référent, mais quelque chose qui fait signe, qui appelle certaines forces, qui les aime en quelque sorte, et que les forces investissent en fonction de leur affinité avec les forces qui composent l'apparence.<sup>332</sup> Nous ne devons pas nous demander : que représente l'image ? Quelle modalité de la conscience correspond à cette représentation ?, mais : que fait cette image ? Quelles compositions de forces permet-elle, en fonction de quelles affinités, de quelle volonté de puissance ? C'est à l'appui de ces questions qu'il faut lire le paragraphe 8 du chapitre I de *Nietzsche et la philosophie*, celui qui portait sur l'« image renversée » constitutive de la réaction et de son triomphe. L'image renversée, ou « inversée », ne désigne pas une fausse image du réel, une inversion du réel. L'inversion marque avant tout un point de vue sur les rapports de forces, qui ne renverse pas les rapports de forces, *mais qui voit les rapports de forces en termes d'inversion et de renversement*. L'inversion n'est donc pas une représentation, mais une action interprétative et évaluative du monde.

L'inversion donne l'image d'une certaine manière de vivre. Tout voir en inversion, tout voir en négatif, voir la puissance comme un « ne pas », qui fait cela, sinon le ressentiment, la mauvaise conscience, les idéaux ascétiques, c'est-à-dire, on l'aura compris, *des pensées du négatif, de la dialectique* ? On peut donc dire que l'image inversée voit les choses à l'envers, mais au sens suivant : elle voit le monde renversé et se sent obligée de le remettre sur ses pieds ; elle voit les choses mises à l'envers se sent obligé de le remettre à l'endroit. En conséquence, la notion d'image inversée renvoie à une pensée qui se pense comme inversion d'une image à l'envers, pensée d'un réel à remettre à l'endroit. C'est l'image d'une pensée qui se pense elle-même comme une pensée qui dévoile la vérité, qui lève le voile de l'illusion, qui renverse les images qui nous cachaient le monde. La pensée de l'image inversée – aux deux sens du génitif –, c'est la pensée du vrai, comme retournement – ou devenir, retournement prolongé – de l'erreur, de l'illusion, de la bévue. Ainsi la fiction n'est-elle pas le piège dans lequel tombe la pensée dialectique et par lequel elle piège, à son tour, les autres pensées. Elle est plutôt, comme l'écrit Deleuze, son « élément » :

---

331 Deleuze, *Nph*, p. 3.

332 Comme le dit Anne Sauvagnargues à propos de l'expérience artistique telle qu'elle est conçue par Deleuze à la lumière d'une théorie du signe et des forces, du « signe comme force » : « Qu'est-ce qu'un signe ? Un groupement de forces, une interprétation des forces, dirait Nietzsche, c'est-à-dire un mode d'affection : le signe est la force en tant qu'elle est non pas interprétée, mais éprouvée dans une relation vitale qui permet à l'artiste d'être un expérimentateur, un opérateur des forces. » *Deleuze et l'art*, op. cit., p. 54. Autrement dit, le signe est la force en tant qu'interprétante, si l'on nous permet cette expression, en tant qu'elle interprète un rapport de forces avec lequel elle est elle-même en rapport et contracte certaines puissances, certaines affections. Voir aussi plus loin, « Nietzsche et la symptomatologie », p. 62-65. « De ce point de vue, interpréter, c'est développer un rapport de forces. » *Ibid.*, p. 63.

Considérant les symptômes abstraitement, faisant du mouvement de l'apparence la loi génétique des choses, ne retenant du principe qu'une image renversée, toute la dialectique opère et se meut dans l'élément de la *fiction*. Comment ses solutions ne seraient-elles pas fictives, ses problèmes étant eux-mêmes fictifs ? Pas une fiction dont elle ne fasse un moment de l'esprit, un de ses propres moments. Marcher les pieds en l'air n'est pas une chose qu'un dialecticien puisse reprocher à un autre, c'est le caractère fondamental de la dialectique elle-même.<sup>333</sup>

Entendons par là qu'en fonctionnant par inversion et par inversion de l'inversion, par négation et par négation de la négation, la dialectique ne peut faire ce reproche que parce qu'elle y croit, c'est-à-dire parce qu'elle fonctionne tout entière dans ou *selon* cet élément de la fiction.

À cette image, Nietzsche et Deleuze n'opposent pas le réel, dont elle serait le mauvais décalque, l'inversion illusoire : à cette image ils en opposent une autre, une image non plus inversée, mais à l'endroit, c'est-à-dire une image qui voit les choses à l'endroit, et qui se voit à l'endroit. La philosophie n'est pas une critique du réel imaginaire qu'il faudrait renverser et remettre sur ses pieds, mais une critique de l'image inversée, par laquelle on pourra penser l'existence pleine et entière d'un réel qui est tout à fait et toujours à l'endroit, c'est-à-dire dans son droit. L'analyse philosophique ne consiste pas à repérer les mécanismes négatifs d'inversion et de contradiction qui la constitueraient, mais à établir le type d'existence qui se construit à travers elles et, de cette manière, à rendre justice à ce qui existe.

---

333 Deleuze, *Nph*, p. 182.



### III. Un vitalisme de la pensée

Nous avons mis à jour les enjeux épistémologiques du vitalisme comme pensée de l'affirmation. D'une part, nous avons montré sa dimension critique, à l'égard des pensées du négatif. D'autre part, l'analyse de *La généalogie de la morale* et de sa lecture deleuzienne a établi la possibilité d'un vitalisme critique, capable de comprendre les pensées du négatif en termes d'affirmation de modes d'existence et d'éviter d'y retomber en les rangeant du côté des pensées illusoires et des existences contradictoires. Il s'agit maintenant de tirer les conséquences de cette double démonstration pour le projet deleuzien d'un vitalisme radical, portant sur la pensée elle-même.

Les écueils ne manquent pas. Nous les avons déjà rencontrés menaçant la légitimité du vitalisme et de sa dimension critique. Ils réapparaissent maintenant à propos de sa valeur. Il faut y voir à la fois une conséquence de l'attitude vitaliste et la cause de sa radicalisation et de son déplacement sur la philosophie. Une pensée en termes de modes d'existence ne peut en effet se satisfaire de sa seule supériorité intellectuelle : la question se pose de savoir pourquoi être vitaliste. D'autant qu'un vitalisme conséquent ne juge pas les autres modes d'existence, mais en comprend la singularité et les puissances propres. Il apparaît d'autant moins évident de choisir le vitalisme plutôt que la dialectique, si l'on porte le débat, en vitaliste, sur le terrain de l'existence. C'est pourquoi il est nécessaire maintenant d'aborder le problème de la valeur du vitalisme, la radicalisation de la pensée de l'affirmation portée à sa racine : sur elle-même. Ce mouvement sera celui de Deleuze durant les années soixante, autour du thème de l'image de la pensée : nous l'étudierons dans notre seconde partie. Il s'agit ici d'en amorcer l'analyse en l'étudiant là où Deleuze le trouve, chez Nietzsche lui-même. Nous concluons ainsi notre première partie.

#### *1) L'origine de la pensée*

« Penser » n'est pas une chose évidente. Encore moins penser pour penser, c'est-à-dire pour comprendre, expliquer, connaître, penser le vrai. Pour le vitalisme, c'est d'autant moins évident que la pensée est d'abord un instrument dialectique. L'analyse du processus affirmatif du ressentiment menée dans *La généalogie de la morale* y montre – nous l'avons effleuré – *l'origine* de la pensée – non pas la pensée pure, la pensée en tant que telle, mais la pensée à ses premiers pas, la pensée

embryonnaire.<sup>334</sup> Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il ne s'agissait pas d'un pur désir de connaître en soi, d'un désir de connaître pour connaître, par amour du vrai, mais avant tout d'une force précise au service d'une volonté de puissance déterminée. Il s'agissait, pour le dominé subissant la pression d'une puissance, d'intervenir dans le rapport de forces avec de *nouvelles* puissances – se rappeler, calculer les torts, déterminer les responsabilités, chercher les causes de la douleur : autant de moyens de se soulager, autant de nouvelles puissances, mais aussi autant de moyens d'entretenir la douleur, de rappeler la souffrance, d'infecter la plaie. L'origine du calcul, *c'est-à-dire de la raison*, est dans la constitution de la mémoire, qui est le produit d'un rapport de forces dans lequel le dominant *marque* sa puissance en infligeant des souffrances qui *rappellent* l'impuissant à son impuissance :

Au moyen de semblables images et procédés, on finit par garder en mémoire cinq ou six « je ne veux pas », qui sont objets de la promesse faite en vue de profiter des avantages de la société, et effectivement ! au moyen de cette espèce de mémoire on venait enfin « à la raison » ! Ah ! la raison, le sérieux, la maîtrise des affects, toute cette sombre affaire qui s'appelle réfléchir, tous ces privilèges et ces fastes de l'homme : quel n'en a pas été le prix !<sup>335</sup>

C'est dans cette mémoire que nous trouvons l'origine de la pensée. D'abord il y a un rapport de forces entre un créancier et un débiteur. La solution pour ce dernier est soit de se laisser agir par le créancier et d'accepter le rapport de forces, soit de le refuser et de développer une autre force que celles qui sont en jeu : sa mémoire, qui donnera la pensée. Le débiteur *fait* de sa mémoire une force, il la reprend et la développe. Se rappeler, se rappeler et trouver un responsable qu'on accuse, mais aussi mesurer les torts exacts, chicaner sur les causes, c'est tenter de rééquilibrer le rapport de forces, voire de le retourner à son profit, en attribuant des qualités morales au puissant : toute une activité nouvelle dans laquelle le débiteur investit ses forces, par laquelle il intervient dans le rapport de dette, par laquelle il participe à la mesure de la dette et n'y est pas seulement soumis. La pensée, c'est avant tout cet instrument de mesure, de comparaison, d'estimation, *d'évaluation*, qui prend sa source dans

la relation personnelle la plus ancienne et la plus originelle qui soit, dans la relation entre l'acheteur et le vendeur, entre le créancier et le débiteur : ici, pour la première fois, une personne s'affronta à une autre personne, ici pour la première fois, une personne *se mesura* à

---

334 Mais les origines dont parle Nietzsche dans *La généalogie de la morale* « sont en acte ou en puissance à toute époque ». *Ibid.*, II, § 9, p. 82.

335 *Ibid.*, II, § 3, p. 72.

une personne. On ne connaît point de degré de civilisation si rudimentaire qu'elle ne recèle quelque trace de cette relation. Établir des prix, estimer des valeurs, concevoir des équivalents, troquer – voilà qui a occupé les toutes premières pensées de l'homme à un point tel que dans un certain sens, il s'agit là de *la* pensée : c'est là qu'on a formé l'espèce la plus ancienne de perspicacité, on peut sans doute trouver que c'est là aussi l'ébauche de l'orgueil humain, son sentiment de prééminence vis-à-vis des autres animaux. Peut-être notre mot « homme » (*manas*) exprime-t-il encore quelque chose de *ce* sentiment de soi : l'homme se désignait comme l'être qui mesure les valeurs, qui évalue et mesure, comme l'« animal évaluateur en soi ».<sup>336</sup>

Comme toute force, la pensée n'a pas son sens et sa valeur en soi. Tout dépend du dispositif dans lequel elle est saisie, orientée, dirigée. Que la pensée soit à l'origine une force du ressentiment ne signifie pas qu'elle soit restreinte au type du ressentiment : elle peut être reprise par le type de l'homme fort – ce serait une manière de tourner en un sens *joyeux* la puissance naissante corrélée au ressentiment naissant de l'homme fort –, pour instituer la justice comme arrangement entre puissants. La pensée comme justice, comme institution de la justice, n'a en ce sens rien à voir avec le ressentiment comme *type*, elle en est même plutôt la conjuration.

[...] à ce premier degré, la justice est la bonne volonté, entre puissances à peu près équivalentes, de s'arranger, de « s'entendre » à nouveau grâce à une compensation – et, s'agissant des moins puissants, de les y contraindre entre eux.<sup>337</sup>

En ce sens, le problème de la pensée est bien le problème de la justice, comme nous l'avions vu avec les préplatoniciens.

## 2) *Le problème de la pensée : la liberté*

Rendre justice à ce qui existe revient à attribuer un sens et une valeur aux choses. Mais c'est avant tout établir la mesure à l'aune de laquelle ce sens et cette valeur seront attribués. Nous devinons la dualité qui traverse et partage les différentes modalités de constitution de cette mesure ou de ce critère : depuis quelle volonté, depuis quelle volonté de puissance, depuis quelle qualité de la volonté de puissance la mesure est-elle établie ? Entre volontés « de bonne volonté », entre « puissances à peu près équivalentes » qui cherchent ainsi à « s'arranger » ou à « s'entendre », c'est-

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, II, § 8, p. 81.

<sup>337</sup> *Ibid.*, II, § 8, p. 82.

à-dire à satisfaire et à jouir de leurs puissances ? Ou entre volontés qui ne veulent pas s'entendre, entre impuissances inégales, qui cherchent à se venger, qui veulent la justice comme un moyen d'accuser, de distribuer des torts, d'incriminer un coupable, c'est-à-dire au fond de ranimer et d'entretenir la souffrance de leur impuissance, et de faire de leur vie une vie de douleur ? Se dessine ici la grande dualité que nous traçons depuis le début, depuis notre analyse de *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* : penser revient-il à affirmer ce qui existe, est-ce une force portée par une jouissance de l'existence, ou une force au service d'un partage dans l'existant qui en relègue une partie en dehors de ce qui a le droit d'exister ? Penser est-il au service d'une volonté de puissance joyeuse qui jouit de son existence, ou d'une volonté de puissance qui trouve sa puissance dans la souffrance de son existence et qui veut entretenir cette souffrance, en accusant une partie de l'existant, ou tout l'existant ? Penser, est-ce penser la souffrance depuis une vie joyeuse qui la justifie, ou penser la vie joyeuse depuis une souffrance qui est la seule légitimité qui soit, et qui cherche à se renforcer dans l'accusation de cette vie joyeuse, c'est-à-dire en définitive dans sa délégitimation ? Deleuze demande : « quel est le sens de la douleur ? Le sens de l'existence en dépend tout entier ; l'existence a un sens pour autant que la douleur en a un dans l'existence. »<sup>338</sup> Voilà l'activité propre de la pensée : donner un sens à la douleur ; lui donner sa place et sa mesure ; et par là donner un sens à l'existence. Elle mesure l'importance, la valeur que doit avoir la douleur, par rapport à d'autres affects ; elle attribue aux autres affects une place et une valeur. Par là, se déterminent le sens et la valeur que la pensée accorde à ce qui existe. Il s'agit en somme d'établir une certaine existence, de vouloir une certaine existence, c'est-à-dire certaines forces et certaines puissances, et une certaine qualité affective de ces puissances.

L'histoire de la pensée est longue. L'histoire des interprétations et évaluations de l'existence aussi. Mais cette histoire trouve à son origine un événement qui, quand on y pense, est pour le moins singulier : l'événement qui a vu la pensée, non pas naître, mais prendre son indépendance ou son autonomie. Il s'agit de cet événement producteur de l'idée d'un monde de la pensée, d'une pensée en soi, séparée des autres choses, en un mot : pure. Quelles forces et quelles puissances portent cette pensée en soi, LA pensée ? Autrement dit, quelle est la pensée, l'évaluation et l'interprétation du monde impliquées dans ce qui se présente comme pensée pure ? Toute pure qu'elle soit, elle mobilise un mode d'existence, un partage du monde, une valorisation de certaines puissances et une dévalorisation d'autres puissances. Chercher le vrai derrière les apparences, faire de l'existence une illusion, poser un monde derrière ce monde : nous l'avons vu, ce sont autant de moyens de justifier, d'appuyer, de décupler la souffrance de l'existence, de renforcer les idéaux

---

338 Deleuze, *Nph*, p. 148.

ascétiques. C'est le prêtre ascétique qui philosophe, la volonté de puissance du prêtre ascétique qui est « amenée à philosopher ». Il pose des oppositions entre un domaine réservé à la pensée et un domaine qui ne vaut pas la peine d'être pensé : « il réduira l'existence corporelle à l'illusion, et avec elle la douleur, la multiplicité, et toute l'opposition conceptuelle du “sujet” et de l’“objet”. »<sup>339</sup> L'instrument de mesure et de valorisation est désormais la pensée pure : celle qui *s'oppose* à l'existence, relève d'un monde *derrière* ce monde et cherche la vérité *au-delà* des illusions et des apparences. Que ou qui sert-elle ?

Il faut prendre le point de vue de la volonté de puissance : celui qui met en évidence l'affirmation, l'agir interne à une représentation ou à un phénomène. En d'autres termes, il faut regarder quel est l'usage de la pensée pure. Deleuze l'identifie avec Nietzsche du nom de « connaissance » :

Nietzsche reproche souvent à la connaissance sa prétention de s'opposer à la vie, de mesurer et de juger la vie, de se prendre elle-même pour fin. [...] Et Nietzsche ne cessera pas de dire : simple moyen subordonné à la vie, la connaissance s'est érigée en fin, en juge, en instance suprême.<sup>340</sup>

Mais cette opposition de la connaissance à la vie ne doit pas nous tromper. Comme tout à l'heure,

l'opposition de la connaissance et de la vie, l'opération par laquelle la connaissance se fait juge de la vie, sont des symptômes et seulement des symptômes. La connaissance s'oppose à la vie, mais parce qu'elle exprime une vie qui contredit la vie, une vie réactive qui trouve dans la connaissance elle-même un moyen de conserver et de faire triompher son type.<sup>341</sup>

Et quand Deleuze dit que la connaissance exprime une vie qui contredit la vie, il faut entendre par là que la connaissance développe une conception de la vie contre une autre. Elle joue un type d'existence plutôt qu'un autre, c'est-à-dire certaines puissances et qualités de puissances plutôt que d'autres. Le vrai, la connaissance, la raison, ce sont autant de moyens par lesquels la pensée porte un mode de vie qui a fait de la souffrance sa puissance propre, une existence qui ne trouve sa puissance qu'en exploitant et en décuplant sa souffrance.

Quel est alors le problème ? Si la connaissance, à l'instar du ressentiment, de la mauvaise

---

339 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 12, *op. cit.*, p. 135.

340 Deleuze, *Nph*, p. 114.

341 *Ibid.*, p. 114.

conscience et des idéaux ascétiques, implique un mode d'existence avec ses puissances propres, pourquoi Nietzsche et Deleuze s'emploient-ils à en faire la critique ? Notre question revient, enrichie de l'étude vitaliste topo- et typo-logique : que pose comme problème au vitalisme une pensée de la négation qui prend la forme de la pensée pure, sur le plan de l'existence ? L'envers de cette question est : quelle existence requiert l'institution d'une pensée de l'affirmation et, corrélativement, sur quoi porte sa critique de la pensée de la négation, si derrière toute pensée un mode d'existence s'affirme et construit ses rapports de forces spécifiques ? Nous devinons déjà la réponse. Si, pour poser correctement le problème de la valeur du vitalisme sur le plan de l'existence, il est nécessaire de faire la genèse de la pensée pure, c'est parce que l'existence du vitalisme y est liée ; aussi la critique du mode d'existence de la connaissance est-elle en quelque façon liée à la critique, déjà établie plus haut, de la valeur épistémologique des concepts de la pensée de la négation. Autrement dit, poser le problème de la valeur du vitalisme sur le plan de l'existence, c'est le poser nécessairement sur le plan de la pensée. Alors seulement nous comprenons pourquoi la critique des pensées du négatif en général, de la connaissance en particulier, est toujours nécessairement critique de leurs modes d'existence : parce qu'elle est menée depuis une existence pour laquelle la puissance de la pensée est déterminante.

Que reprochent au juste Nietzsche et Deleuze à la connaissance et à la prétention à la pensée pure ? Moins d'utiliser des termes proscrits – négation, opposition, contradiction – que de s'en servir pour empêcher de penser. Le vrai, pour Nietzsche et Deleuze, c'est d'abord un arrêt de la pensée. LA vérité signifie ce qu'on ne peut pas penser. Poser la vérité c'est poser « la foi [...] dans le caractère *inestimable, incritiquable* de la vérité ». <sup>342</sup> C'est vrai, un point c'est tout. Pourquoi ? Parce que c'est vrai. C'est rationnel. Pourquoi ? Parce que c'est rationnel. <sup>343</sup> Voilà la vérité de la connaissance, voilà la vérité de la vérité : une domination de la pensée par elle-même, une maîtrise par la pensée de la pensée, penser comme moyen de dominer la pensée et de la faire souffrir.

L'affirmation que la vérité existe et que l'ignorance et l'erreur ont fait leur temps, est une des plus grandes séductions qui soient. Si l'on y croit, du coup, la volonté d'examiner, de chercher, de se méfier, d'expérimenter, se trouve paralysée ; cette volonté peut même passer pour criminelle, pour un doute relatif à la vérité... <sup>344</sup>

---

342 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 25, *op. cit.*, p. 173.

343 Dans un texte plein d'ironie, Nietzsche moque le procédé démonstratif, comme procédé instituteur de la vérité du démontré, qui présuppose en réalité ce qui est à démontré, depuis une norme du vrai déjà posée. C'est pourquoi le savant « cherche parce qu'on le lui a commandé et qu'on lui en a donné l'exemple. » Nietzsche, *La volonté de puissance* I, Livre I, § 37, *op. cit.* p. 15.

344 *Ibid.*, § 191, p. 83.

La vérité et la raison sont des moyens par lesquels la pensée s'arrête de penser. Elle pose et délimite un domaine qui est le sien, en deçà et au-delà duquel elle ne s'aventure pas – le domaine du vrai, du rationnel, de la connaissance. « La connaissance est la pensée elle-même, mais la pensée soumise à la raison comme à tout ce qui s'exprime dans la raison. »<sup>345</sup> La pensée n'est l'instrument de l'idéal ascétique, elle n'en est la force majeure, que dans la mesure où elle ne satisfait pas sa puissance propre, mais celles de l'idéal ascétique – le contrôle de soi, la maîtrise de soi, l'asservissement de soi. Autrement dit, la pensée déploie toute sa puissance *en l'exerçant sur elle-même*. Elle met toutes ses forces au service de son asservissement, elle s'évertue à penser pour ne pas penser : telle est la fonction des pensées du négatif et des fictions qu'elles propagent.

Penser désigne l'activité de la pensée ; mais la pensée a ses manières à elle d'être inactive, elle peut s'y employer tout entière et de toutes ses forces. Les fictions par lesquelles les forces réactives triomphent forment le plus *bas* dans la pensée, la manière dont elle reste inactive et *s'occupe à ne pas penser*.<sup>346</sup>

Nous retrouverons plus loin cette caractéristique majeure des pensées du négatif et en particulier de toutes les entreprises de connaissances pures, rassemblées par Deleuze sous l'expression d'« image dogmatique de la pensée » : il s'agit d'un prodigieux effort de la pensée pour s'empêcher de penser, courbant ses propres concepts pour encercler les puissances qu'elle dégage. *Différence et répétition* affirmera à propos de l'image dogmatique que « la pensée et toutes ses facultés peuvent y trouver un plein emploi ; la pensée peut s'y affairer, mais cette affaire et cet emploi n'ont rien à voir avec penser. »<sup>347</sup> Cette idée, Deleuze la trouve chez Nietzsche, comme beaucoup d'autres, parmi les plus importantes. Quand il parle d'une « manière basse de penser », il faut entendre cette expression à la lettre ; quand il assigne à la philosophie la tâche de nuire à la bêtise et de mener la critique du type réactif aussi :

Combattre le ressentiment, la mauvaise conscience qui nous tiennent lieu de pensée. Vaincre le négatif et ses faux prestiges. Qui a intérêt à tout cela, sauf la philosophie ? La philosophie comme critique nous dit le plus positif d'elle-même : entreprise de démystification. Et qu'on ne se hâte pas de proclamer à cet égard l'échec de la philosophie. Si grandes qu'elles soient, la bêtise et la bassesse seraient encore plus grandes, si ne subsistait un peu de philosophie qui les empêche à chaque époque d'aller aussi loin qu'elles voudraient, qui leur interdit respectivement, ne serait-ce que par ouï-dire, d'être aussi bête et aussi basse que chacune le

---

345 Deleuze, *Nph*, p. 115.

346 *Ibid.*, p. 123. Nous soulignons cette dernière formule.

347 Deleuze, *DR*, p. 181.

souhaiterait pour son compte. Certains excès leur sont interdits, mais qui leur interdit sauf la philosophie ? Qui les force à se masquer, à prendre des airs nobles et intelligents, des airs de penseurs ?<sup>348</sup>

Ce texte de *Nietzsche et la philosophie* est fondateur. Il n'est pas exagéré de dire que tout l'ouvrage s'articule autour de ces quelques phrases décisives, peut-être même tous les concepts forgés par Deleuze dans la décennie qui suit. Les termes y sont soigneusement pesés, la radicalité et l'agressivité du propos n'empêchent pas la précision ni la rigueur. La pensée du négatif ne pense pas, ni le ressentiment ni la mauvaise conscience. La bêtise et la bassesse de la pensée, ce sont des masques, des airs, des faux-semblants. Mais derrière ces masques on ne trouve pas le visage enfin livré à nu, derrière les airs, le sérieux calme et neutre de l'expression consciencieuse, derrière les faux-semblants la vérité du comportement honnête. Il s'agit bien de pensées, « la bêtise est une structure de la pensée comme telle ». <sup>349</sup> Et le mot est célèbre : elles ont beau être vraies, de telles pensées n'en sont pas moins basses et bêtes, parce qu'elles ne font rien qu'empêcher de penser. <sup>350</sup> Déjà nous devinons qu'elles ne sont pas étrangères au vitalisme, qu'elles en constituent peut-être même le fond propre : ce ne sont pas les pensées d'autres hommes, mais celles « qui nous tiennent lieu de pensée. » Le ressentiment, la mauvaise conscience, les idéaux ascétiques ; les pensées du négatif, la connaissance, la pensée pure ; la bêtise, la bassesse et, peut-être le plus important, l'image dogmatique : ce qui nous tient trop souvent lieu de pensée.

N'allons pas trop vite. À brûler les étapes, nous risquons bien de tomber toujours sur le même écueil : non pas prendre des vessies pour des lanternes, mais clore le cercle de nos interrogations sur elles-mêmes dans la contemplation satisfaite des dualismes qu'elles voulaient problématiser et prennent maintenant pour des réponses. Il faut au contraire tracer et retracer la genèse de la pensée pour maintenir ouvert le cercle qui tend à se refermer – d'un côté le vitalisme, de l'autre, la dialectique ; l'affirmation, la négation ; la création, la connaissance ; etc.

Car déjà la connaissance elle-même se prétendait débarrassée des idéaux ascétiques en jouant la science contre la religion, la connaissance de ce monde contre les fantasmes de l'autre. Mais ce n'est pas parce qu'on a abandonné la foi en l'autre monde que le mode d'existence qui la portait et se construisait par elle est anéanti. Au contraire même, il peut avoir gagné en puissance. On ne croit plus à rien, on se repaît seulement de la vérité du réel, la vérité brute, la vérité derrière

---

348 Deleuze, *Nph*, p. 121.

349 *Ibid.*, p. 120.

350 Voir *ibid.*, p. 119 : « Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais *le noble et le vil, le haut et bas*, d'après la nature des forces qui s'emparent de la pensée elle-même. Du vrai comme du faux, nous avons toujours la part que nous méritons : il y a des vérités de la bassesse, des vérités qui sont celles de l'esclave. »



toute mythologie. Ainsi l'idéal ascétique n'a même plus besoin de construire un monde derrière le monde, puisque ce monde lui suffit, il l'a rendu sacré à force de profaner l'autre. Car il y croit, en ce monde : du réel tel qu'il est il a fait l'objet de sa foi. Le « fatalisme » comme doctrine nouvelle.<sup>351</sup> Et là encore, l'idéal ascétique n'en a pas fini. Il a créé le monde derrière le monde, il a créé ce monde comme seul au monde, mais il n'est pas encore au bout de son œuvre. Sa fin – dans tous les sens du terme – c'est dans la création de rien, du monde comme rien, comme néant, pure, simple et plate illusion. Le nihilisme, telle est, au fond, la volonté de puissance de l'idéal ascétique, celle qui donne aux pensées du négatif toute leur puissance, là où elles ne se réalisent plus que pour souffrir – Schopenhauer. De cette logique extrêmement conséquente interne au nihilisme, depuis la position d'un autre monde jusqu'à l'absolue dépréciation de celui-ci, qui est encore un mode de vie, Nietzsche donne un résumé, percutant et concis, dans *L'Antéchrist* :

Quand on place le centre de gravité de la vie non dans la vie, mais dans « l'au-delà » – dans le *Néant* – on enlève du même coup tout centre de gravité à la vie ; le grand mensonge de l'immortalité personnelle détruit tout ce qui, dans l'instinct, est nature et raison. – Tout ce qui, dans les instincts, est bienfaisant, propice à la vie, promesse et garant d'avenir, éveille alors la méfiance. Vivre *de telle sorte* qu'il n'y ait plus de *sens* à vivre, *voilà* ce qui devient alors le « sens » de la vie...<sup>352</sup>

Le scepticisme absolu du nihiliste n'est pas le plus haut degré de lucidité atteint par l'humanité une fois tous les dieux supprimés – le beau, le bien, Dieu, la métaphysique, la science, la morale – une fois perdue la croyance en tout idéal. Il est au contraire le dernier degré d'aveuglement. La pensée y jette toutes ses forces pour se contraindre elle-même, pour souffrir de son impuissance à voir autre chose que rien dans sa vie et sa pensée. Nous disons bien : toutes ses forces. Il se trouve en effet que la pensée ne s'arrête de penser qu'à se contraindre, c'est-à-dire à déployer une énergie et une puissance considérable à se contraindre. À force d'avoir poussé un peu plus loin la volonté de vérité, à force d'avoir traqué partout le moindre signe d'erreur, de mensonge, de tromperie, d'illusion, d'apparence erronée, la pensée parvient à ce haut degré de contrainte, où rien n'est plus connaissable. Mais c'est bien « à force » : ce parcours, c'est celui par lequel la pensée exerce, déploie et accroît toutes ses puissances.

Les forces de la pensée proviennent de l'effort fourni par la pensée pour se contraindre à ne pas penser. Elle recherche une vérité derrière les apparences : tantôt c'est telle apparence qui tombe,

---

351 Sur ceci, voir Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 23 à 25, p. 165 à 175.

352 Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 43, *op. cit.*, p. 57.

tantôt telle autre. Il reste toujours la volonté de vérité, y compris cette vérité ultime de l'absence de vérité possible. Mais à nous entraîner sur cette pente nihiliste, la pensée pure de la vérité risque bien de tomber à son tour. Elle nous pousse aujourd'hui à nous demander quelle est la vérité de la vérité – ne serait-ce pas cela, la vérité : au fond, une illusion ? Ce n'est pas un résultat logique, mais une transformation typologique. À force de décupler les forces de la pensée, d'en appeler à une vie tout entière de pensée, à une vie d'« hommes de la connaissance »<sup>353</sup>, à une vie pour la vérité, les idéaux ascétiques ont enfanté un monstre : celui d'une pensée qui veut, non pas seulement la vérité, mais la vérité de la vérité, c'est-à-dire l'apparence comme vérité<sup>354</sup> ; celui d'une pensée qui veut la pensée, c'est-à-dire la joie de la pensée ; celui d'une pensée qui veut penser ses puissances, qui veut se penser comme puissance, qui veut penser les valeurs qu'elle a posées depuis les modes d'existence qu'elles impliquent, depuis les puissances qui les portent. En un mot : le vitalisme. Depuis une telle perspective, la vie apparaît comme une affirmation, position de polarités, effectuation de puissance. Il est pour elle insuffisant d'invoquer la vérité et la raison et il est nécessaire d'aller encore derrière la vérité et la raison. Il faut chercher la volonté à l'œuvre, l'existence qui y est enveloppée, la puissance qui s'effectue. Il importe de penser le désir de penser, celui de connaître et de chercher le vrai.<sup>355</sup> C'est donc le vitalisme qui veut penser la pensée, sa genèse, ses modifications, ses conditions d'exercice. C'est parce qu'il vit pour la pensée que le penseur peut penser la vie, parce que son pouvoir est précisément une vie, parce que c'est la vie qui veut dans et par sa pensée, c'est elle qui porte la pensée à sa plus haute puissance – « penser est une n<sup>e</sup>... puissance de la pensée » –, à son degré supérieur.<sup>356</sup>

### 3) *Le problème du passage de la servitude à la liberté*

Tout se passe comme si la pensée de l'affirmation découlait naturellement et nécessairement du développement de la pensée de la négation, corrélativement au développement du mode d'existence qui y est enveloppé. La pensée affirmative découvre à son origine ce qu'elle prétend

353 L'avant-propos de *La généalogie de la morale* s'ouvre par cette expression, qui revient à plusieurs reprises sous la plume de Nietzsche : « Nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, nous les hommes de la connaissance, et nous sommes nous-mêmes inconnus à nous-mêmes. » Nietzsche, *La généalogie de la morale*, « Avant-Propos », § 1, p. 25.

354 Voir *ibid.*, III, § 27, p. 180 : « Après avoir tiré conclusion sur conclusion, la véracité chrétienne enfin a tiré sa conclusion la plus rigoureuse, sa conclusion contre elle-même ; mais cela se produira quand elle posera la question : “que signifie toute volonté de vérité ?” »

355 Voir par exemple Nietzsche, *Aurore*, § 41, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, Folio, 1989, p. 44 : « Ne sous-estimons pas la force dépensée là par l'humanité pendant des millénaires, ni surtout les conséquences de cette incessante réflexion sur les coutumes ! Nous voici parvenus sur l'immense terrain de manœuvre de l'intellect – non seulement parce que l'on y imagine et parachève les religions : là se trouve la vénérable mais terrible préhistoire de la science, là grandit le poète, le penseur, le médecin, le législateur ! »

356 Deleuze, *Nph*, p. 123.

supplanter, elle trouve à sa source ce qu'elle s'efforce de conjurer. Serait-elle, au fond, l'ultime figure de la pensée de la négation ? S'agit-il alors de la concevoir à la fin de l'histoire, une histoire composée de part en part des « avatars » de la dialectique ?<sup>357</sup> La question ne serait pas gênante, si du même coup elle ne mettait pas en cause toute l'analyse vitaliste développée autour de la pensée de l'affirmation. Si la réponse est positive, la pensée de l'affirmation doit, *in fine*, s'incliner devant le schème de la négation qu'elle refusait jusqu'alors d'adopter : elle doit se concevoir comme retournement de la pensée du négatif, c'est-à-dire *négation de la négation*. Cherchant désormais sa propre vérité, la pensée de la négation s'est penchée sur elle-même, et s'accomplit en pensée affirmative, mais en pensée affirmative de la pensée de la négation, en pensée affirmative qui n'est que le résultat d'une histoire dont le négatif est le moteur. Et encore le résultat est-il, en l'état, tronqué : plus exactement, contradictoire. Car il nie sa propre origine, il refuse sa propre histoire, il est tout entier dans l'illusion d'une indépendance radicale à l'égard de ses propres composantes. Un tour de vis supplémentaire serait alors nécessaire, qui reconnaîtrait dans le négatif le cœur de la pensée dont l'affirmation ne serait qu'un effet, un produit, qui doit pour accomplir définitivement le travail de la pensée affirmer la négation elle-même et en reconnaître la force universelle. Comment, après cette genèse vitaliste de la pensée, éviter une telle ornière ?

Le moins que l'on puisse dire, c'est que, sur ce point, Deleuze ne nous facilite apparemment pas la tâche. À l'heure de conclure sur la transmutation du nihilisme, aboutissement du type réactif et préparation du surhomme, il semble invoquer un schéma dialectique des plus éculés : c'est en allant jusqu'au bout du nihilisme que le surhomme en sortira. Ainsi « la transmutation, qui vainc le nihilisme, est la seule forme complète et achevée du nihilisme lui-même », et inversement le nihilisme abouti c'est la volonté de néant qui se détruit elle-même, l'auto-destruction comme principe.<sup>358</sup> Mais Deleuze ne laisse pas longtemps flotter l'incertitude. Dans ce retournement s'opère, plus profondément, une « conversion ».<sup>359</sup> Il n'y pas de négation de la négation, mais une destruction active de soi, une affirmation de vouloir « aller au-delà ».<sup>360</sup> Au-delà de tout au-delà, et donc de tout ici-bas, qui était encore conçu, du fatalisme au scepticisme, par nostalgie à l'égard des idéaux perdus. Alors, « il en s'agit pas d'une simple substitution », une connaissance n'en remplace pas une autre, pas même celle de l'absence de possibilité de connaître : la pensée cherche autre chose que la connaissance – une conversion.

---

357 Voir Deleuze, *Nph*, p. 186.

358 *Ibid.*, p. 198.

359 *Ibid.*, p. 201.

360 *Ibid.*

La négation a rompu tout ce qui la retenait encore, elle s'est vaincue elle-même, elle est devenue puissance d'affirmer, déjà puissance du surhumain, puissance qui annonce et prépare le surhomme [...] La négation faisant le sacrifice de toutes les forces réactives, devenant « destruction impitoyable de tout ce qui présente des caractères dégénérés et parasitaires », passant au service d'un *excédent* de la vie : c'est là seulement qu'elle trouve son achèvement.<sup>361</sup>

Ces extraits sont à la fois grandioses et obscurs. Ils frappent l'imagination et mettent l'entendement à la peine. En quoi consiste au juste cette conversion ? Quel est cet « autre chose », cet « au-delà » de la connaissance que cherche la pensée ?

Dans un des passages les plus difficiles de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze distingue entre la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi* de la volonté de puissance.<sup>362</sup> Le nihilisme ou la pensée du négatif est la *ratio cognoscendi*, l'affirmation « est la *ratio essendi* de la volonté de puissance en général. »<sup>363</sup> Que signifie cette distinction ? Une signification générale peut être tirée de l'analyse du rapport entre pensée du négatif et connaissance. Par le négatif, nous connaissons la volonté de puissance. Ou plutôt : le négatif nous fait connaître la volonté de puissance, il nous manifeste la volonté de puissance sous l'aspect de la connaissance. Nous connaissons *d'abord* la volonté de puissance par le négatif parce qu'elle ne peut être *connue* que comme négatif, sous cet forme-là.

Si le nihilisme nous fait connaître la volonté de puissance, inversement celle-ci nous apprend qu'elle nous est connue sous une seule forme, sous la forme du négatif qui n'en constitue qu'une face, une qualité.<sup>364</sup>

Lorsque nous voulons connaître, nous abordons les puissances dans l'élément du nihilisme qui anime toute connaissance, la pensée du négatif. Connaître nous donne la volonté de puissance comme pensée du négatif. Que signifie « connaître nous donne » ? Ce n'est pas un objet qui nous est donné mais le sujet de la connaissance. Ce que la connaissance nous fait connaître, lorsqu'elle nous présente la volonté de puissance, c'est la volonté de puissance qui l'anime elle-même en tant que pensée du négatif. La volonté de puissance se manifeste à nous dans le nihilisme comme la puissance de pensée qui connaît, et c'est pourquoi elle nous est donnée sous la forme du négatif. À l'inverse, on dira que l'affirmation est la *ratio essendi* de la volonté de puissance « en général ». Elle

---

361 *Ibid.* Deleuze cite Nietzsche, *Ecce homo*, III, « Origine de la tragédie », 3-4.

362 Voir *ibid.*, p. 198 et suivantes.

363 *Ibid.*, p. 199.

364 *Ibid.*, p. 198-199.

se manifeste dans une pensée affirmative comme être de la volonté de puissance qu'elle est ; et elle se manifeste à cette même pensée comme être de la volonté de puissance telle qu'elle est connue sous la forme du négatif par la pensée du négatif elle-même. Sous le regard de la *ratio essendi*, même la pensée du négatif se révèle portée par des puissances et une volonté de puissance déterminées : même la connaissance et la pensée la plus pure, même le scepticisme le plus plat et le fatalisme le plus borné apparaissent sous la forme d'une certaine affirmation d'un certain mode d'existence irréductibles à leur visage présenté à l'autre *ratio*. Deleuze peut dire de l'affirmation qu'« elle est *ratio essendi* de toute la volonté de puissance, donc raison qui expulse le négatif de cette volonté, comme la négation était *ratio cognoscendi* de toute la volonté de puissance (donc raison qui ne manquait pas d'éliminer l'affirmatif de la connaissance de cette volonté). »<sup>365</sup>

Cette signification n'a pas pour seul but d'établir une distinction conceptuelle. En séparant rigoureusement *ratio essendi* et *ratio cognoscendi*, Deleuze écarte toute interprétation dialectique de l'histoire de la pensée, du rapport entre nihilisme ou pensée du négatif et pensée en général. Commençons par reprendre la thèse la plus gênante : la pensée du négatif est constitutive de la pensée comme telle, y compris du vitalisme. Un leitmotiv traverse pourtant *Nietzsche et la philosophie* : une double négation, une négation de la négation ne suffit pas à faire une affirmation.<sup>366</sup> Autrement dit, s'il arrive que la pensée du négatif se mette en cause et retourne sur elle-même ses propres exigences et sa propre logique de la vérité, cela ne débouche pas pour autant sur une pensée de l'affirmation. Pourquoi ? C'est ici que nous devons faire intervenir la dualité *ratio essendi/ratio cognoscendi*. Dans un tel retournement de la pensée négative sur elle-même, dans cette volonté de chercher sa propre vérité, l'affirmation est alors seulement connue, elle n'est pas encore révélée dans son être propre. Bien que ce soit par le nihilisme que nous connaissons la volonté de puissance, c'est-à-dire en définitive l'affirmation et même la pensée de l'affirmation, elle ne nous en donne encore que la forme négative. Elle ne nous mène pas, par un retournement magique ultime, à la pensée de l'affirmation. Entre la pensée du négatif et la pensée affirmative, il y a un saut, une discontinuité, qui correspond au changement de rationalité, de logique, de principe ou d'élément dans lequel se meut la pensée. Deleuze parle du « passage de la *ratio cognoscendi* à la *ratio essendi* dans la volonté de puissance. La raison sous laquelle la volonté de puissance est connue n'est pas la raison sous laquelle elle est. »<sup>367</sup> Si d'un côté la pensée affirmative procède de la

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>366</sup> Par exemple *ibid.*, p. 206-207 : Nietzsche « s'oppose à toute forme de pensée qui se confie à la puissance du négatif. Il s'oppose à toute pensée qui se meut dans l'élément du négatif, qui se sert de la négation comme d'un moteur, d'une puissance et d'une qualité. Comme d'autres ont le vin triste, une telle pensée a la destruction triste, le tragique triste : elle est et demeure pensée du ressentiment. À une telle pensée, *il faut deux négations pour faire une affirmation.* »

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 202.

pensée en général, de l'autre la pensée affirmative n'existe qu'à changer de principe, à disposer autrement les forces créées et développées par la pensée du négatif. Elle provoque une mutation de volonté de puissance. Ce n'est plus la même chose que signifie « penser ». Mais pas seulement. Ce ne sont plus les mêmes valeurs, le même découpage de l'expérience, la même vision du monde, en somme : la même vie, qui y sont impliqués.

#### 4) *Du prêtre au philosophe*

Prenons par exemple l'un des derniers états, des plus hauts degrés de l'idéal ascétique, l'une des plus hautes expressions de la pensée du négatif : le fatalisme. Cette volonté de s'en tenir aux faits est extrêmement proche de la pensée affirmative. Quoi de plus proche d'une pensée de l'affirmation que l'exigence de décrire sans juger, c'est-à-dire sans opérer de partage entre l'essence et l'apparence, le réel et l'illusoire, sans poser de différence de valeur ?

Son exigence la plus noble vise désormais à se faire *miroir* ; elle récusé toute téléologie ; elle ne veut plus rien « prouver » ; elle répugne à jouer les juges et c'est là son bon goût, – elle n'approuve pas plus qu'elle ne nie, elle constate, elle « décrit »... On voit des yeux tristes, durs, mais volontaires, – un regard scrutateur, tel celui de l'explorateur polaire solitaire, peut-être pour éviter de regarder en soi, de regarder en arrière ? [...] Voici la neige, toute vie se tait [...].<sup>368</sup>

C'est là une exigence de la pensée affirmative : prendre à bras le corps le problème de l'existence, s'efforcer de rendre compte de l'existant tel qu'il est, dans toutes ses dimensions. On ne sera donc pas étonné de voir le philosophe être porteur des idéaux ascétiques. La question est : y a-t-il une différence entre la pensée affirmative du philosophe et la pensée négative du prêtre, pourtant si proches dans les forces et les idéaux qui les constituent ? La réponse de Nietzsche est claire à ce sujet : les idéaux ascétiques n'ont pas le même sens chez le philosophe et chez le prêtre, ils ne signifient pas la même chose, ils ne sont pas au service de la même volonté. Il s'agit par conséquent de déterminer la différence de signification ou de volonté de puissance entre prêtre et philosophe. Le critère de la distinction n'est plus donné par la dualité affective élémentaire joie/souffrance, comme c'était le cas tout à l'heure entre l'homme fort et l'homme du ressentiment, comme entre le maître et les esclaves. La longue histoire du nihilisme rend impossible un retour en arrière, en cette origine immémoriale d'une décharge de puissance immédiate, qui signifierait aussi un retour en

---

368 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 26, *op. cit.*, p. 175.

deçà de la pensée. Si joie il y a, c'est une joie raffinée, complexe, composée de multiples souffrances. On ne se satisfera donc pas d'un partage du type : le philosophe est joyeux, alors que le prêtre est triste. Si le philosophe est joyeux, il ne l'est qu'à passer par des états de tristesse, à user de forces productrices de souffrance, à construire une existence susceptible d'embrasser la pluralité de l'existence, et donc aussi ses recoins malodorants, ses aspects sombres et dégoûtants, ses couleurs affectives variées. À l'inverse, si le prêtre est triste, il jouit de sa tristesse, et trouve une forme de joie dans la souffrance qu'il s'inflige. De ce point de vue, le moins que l'on puisse dire, c'est que le partage est délicat. Pas étonnant que Deleuze insiste sur ce qu'il appelle « le problème de la mesure des forces », et sur la délicatesse nécessaire pour aborder et résoudre ce problème.<sup>369</sup> Par contre, quand le regard porte sur le contenu de la volonté de puissance, la distinction prend du relief jusqu'à devenir claire et nette. La volonté de puissance n'est pas la même chez le prêtre et chez le philosophe : d'un côté la volonté de puissance fait de la pensée un *moyen* pour souffrir de l'existence ; de l'autre, la pensée *est* la volonté de puissance. La philosophie a transformé en profondeur, c'est-à-dire depuis la nature de la volonté de puissance, la situation de départ commune à celle du prêtre, la situation de souffrance dans laquelle la pensée s'origine. Nietzsche en donne le mécanisme au début de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*. Il s'avère que cette généalogie est celle de la morale constitutive de la philosophie, peut-être même en particulier de la philosophie nietzschéenne.

À la question : que signifient les idéaux ascétiques?, toutes sortes de réponses sont possibles, selon le type étudié : artiste, philosophe, prêtre, d'autres encore peut-être. Ici, seule la distinction entre le philosophe et le prêtre nous importe, parce que s'y joue le problème de la pensée. De même que ce ne sont pas les mêmes idéaux chez le prêtre et chez le philosophe, de même la pensée n'a pas le même sens, mieux : la même réalité, selon qu'elle est pensée du prêtre ou pensée du philosophe. Nous avons vu le sens des idéaux ascétiques chez le prêtre. Il s'agit d'une puissance de l'impuissance, d'une puissance qui se développe dans et à partir de l'impuissance et qui la renforce. En ce sens, les idéaux ascétiques ne sont qu'un moyen parmi d'autres à l'aide desquels le prêtre développe une puissance extraordinaire de souffrance qui s'accomplit dans le nihilisme. Chez le philosophe, apparemment si proche, c'est tout différent. On pourrait dire qu'il a pris au sérieux les idéaux ascétiques. Ce ne sont pas de simples moyens au service d'une puissance. Ils sont pris eux-mêmes comme des puissances et permettent au philosophe à la fois d'échapper – et non de renforcer – à une impuissance et de les développer pour elles-mêmes. La généalogie du philosophe procède donc en deux temps : 1) la philosophie part d'une impuissance, réagit à une souffrance ; 2) elle

---

369 C'est l'intitulé du paragraphe 9 du chapitre II. Voir Deleuze, *Nph*, p. 65 et suivantes.

développe les moyens d'y échapper radicalement, en faisant de ces moyens ses seules puissances.

Il est incontestable que tant qu'il y a des philosophes sur terre et partout où il y a eu des philosophes (de l'Inde jusqu'à l'Angleterre, pour prendre les pôles opposés du don pour la philosophie), il y a une irritation et une rancune propres aux philosophes contre la sensualité [...] ; il y a de même un préjugé favorable et une tendresse propres aux philosophes envers l'idéal ascétique dans son ensemble, sur ce point et à l'encontre il ne faut pas se leurrer. Ces deux traits caractérisent, je le répète, ce type ; lorsqu'ils font défaut à un philosophe, c'est toujours – on peut en être certain – qu'il n'est qu'un « prétendu » philosophe.<sup>370</sup>

Cette tendresse pour l'idéal ascétique doit encore être interprétée : que signifie-t-elle ? Elle signifie que le philosophe y trouve l'élément du développement de sa puissance propre, qu'il transforme les forces de l'idéal ascétique en composantes d'une vie indépendante.

Tout animal, y compris la bête philosophe, aspire instinctivement à un optimum de conditions favorables, dans lesquelles il peut déployer toute sa force et atteindre le maximum de son sentiment de puissance ; tout animal, instinctivement et avec une finesse de flair qui « dépasse toute intelligence », repousse également avec horreur les gêneurs et les obstacles de toute espèce qui se mettent ou pourraient se mettre en travers de son chemin vers l'optimum (je ne parle pas de son chemin vers le « bonheur », mais de son chemin vers la puissance, vers l'action, vers l'action la plus puissante, qui, dans la plupart des cas, est en fait son chemin vers le malheur).<sup>371</sup>

L'idéal ascétique n'est plus un idéal, il est au service d'une vie dont ses propres forces sont devenues les éléments majeurs. En un sens, on peut dire que l'idéal ascétique n'est qu'un moyen du mode d'existence du philosophe :

Cela dit, que signifie l'idéal ascétique chez un philosophe ? Voici ma réponse – on l'aura deviné depuis longtemps : ce que voyant, le philosophe sourit aux conditions optimales d'une spiritualité plus haute et plus audacieuse, – en cela il ne nie *pas* « l'existence », il affirme au contraire par là *son* existence et *rien* que son existence [...].<sup>372</sup>

À l'aide de l'idéal ascétique, les philosophes développent une vie singulière : ils en ont *besoin*. Voilà

---

370 Nietzsche, *La généalogie de la morale*, III, § 7, *op. cit.*, p. 121-122.

371 *Ibid.*, III, § 7, p. 122.

372 *Ibid.*



pourquoi « entre l'idéal ascétique et la philosophie » est un lien « étroit » et « rigoureux » : sans l'idéal ascétique, la philosophie n'aurait tout simplement pas été possible.

La posture singulièrement réservée du philosophe, refusant le monde hostile à la vie, se défiant des sens, désensualisée, qui s'est maintenue jusqu'à l'époque la plus récente, presque au point de passer pour l'attitude par excellence du philosophe, – est avant tout une conséquence de l'état de nécessité inhérente aux conditions dans lesquelles la philosophie est née et s'est perpétuée : dans la mesure précisément où, pendant très longtemps, la philosophie n'aurait pas du tout été possible sur terre, sans cocon ni habillement ascétiques, sans l'illusion ascétique.<sup>373</sup>

Ainsi, écrit Nietzsche, lorsqu'ils promeuvent l'idéal ascétique, « ils pensent à eux – que leur importe “le saint” ! Cela les fait penser à ce qui pour eux est précisément le plus indispensable ».<sup>374</sup> Mais en un autre sens, il faut dire que cette vie est une vie d'ascète. D'un ascétisme distinct de l'ascétisme du prêtre, « l'ascétisme joyeux d'un animal divinisé volant de ses propres ailes », mais un ascétisme tout de même. Pourquoi ? Parce que l'idéal ascétique, ou plus exactement les forces constitutives de l'idéal ascétique, le philosophe les porte et les radicalise jusqu'à leur plus haute puissance, jusqu'à en faire un type *autonome* : voilà le sens du « volant de ses propres ailes ». Le type philosophique permet une puissance de pensée poussée à son plus haut degré, *une vie tout entière de pensée*. Pour le dire simplement : le philosophe veut penser, et l'idéal ascétique rassemble les conditions d'existence qui réalisent cette volonté de puissance. De ce point de vue, l'idéal ascétique n'a rien à voir avec l'idéal ascétique du prêtre. Il en est à la fois proche et distinct, il ne cesse de s'écarter de celui du prêtre, en prenant son envol et en anéantissant ainsi le type du prêtre auquel il est asservi, pour constituer un autre type, celui du philosophe.

L'idéal ascétique indique tant de passerelles vers l'*indépendance* qu'un philosophe ne saurait entendre sans jubilation et ovation intérieures l'histoire de tous ces hommes résolus qui, un beau jour, ont dit non à toute servitude pour s'en aller dans quelques *désert*<sup>375</sup>

Quelles sont ces passerelles, ces « conditions les plus propres et les plus naturelles de l'existence la meilleure, de la fécondité la plus belle » pour les philosophes ?<sup>376</sup> Nietzsche les résume en trois mots : « pauvreté, humilité, chasteté ».<sup>377</sup> Trois conditions qui permettent « les grands esprits

---

373 *Ibid.*, III, § 11, p. 132.

374 *Ibid.*, III, § 8, p. 123.

375 *Ibid.*, III, § 7, p. 123.

376 *Ibid.*, III, § 8, p. 124.

377 *Ibid.*

féconds et inventifs ».<sup>378</sup> Mais contrairement à l'idéal ascétique du prêtre, l'ascétisme philosophique met ces trois conditions au service d'une quatrième, celle de la pensée radicale et absolue, une pensée qui ne s'arrête pas à un quelconque de ses stades de pensée sous prétexte qu'il serait le lieu de la vérité, mais qui va jusqu'au bout : « la spiritualité la plus haute ».

Nous sommes maintenant en mesure de distinguer rigoureusement l'idéal ascétique du prêtre de l'idéal ascétique du philosophe, la vie et la pensée du prêtre et celles du philosophe. Chez le prêtre, l'idéal ascétique sert à déprécier l'existence. Chez le philosophe, il sert à permettre la pensée. Chez le prêtre, la vie est une vie qui se fait souffrir, une vie qui jouit dans et par la souffrance. Le philosophe a pour sa part une vie de pensée, une vie qui jouit dans et par la puissance de la pensée poussée à son plus haut degré. Enfin, chez le prêtre, la pensée est un simple moyen pour déployer l'idéal ascétique sur l'existence, c'est une force soumise à d'autres forces constitutives d'une existence déterminée sous le signe d'un idéal ascétique au service de la souffrance. Chez le philosophe, la pensée n'est au service de personne, elle est libérée, indépendante et autonome. On peut aller jusqu'à dire que la vie est à son service, et non l'inverse. Deleuze interprète ce partage depuis le dualisme pensée/connaissance. La connaissance, c'est « la pensée elle-même, mais la pensée soumise à la raison comme à tout ce qui s'exprime dans la raison. »<sup>379</sup> En ce sens, la connaissance limite la pensée. Deleuze rappelle que, dans *La naissance de la philosophie*, Nietzsche reproche à Socrate « d'avoir mis la pensée au service de la vie ».<sup>380</sup> Mais c'est pour préciser immédiatement : ce n'est pas à n'importe quelle vie que la pensée est soumise dans la connaissance. De même, ce n'est pas à n'importe quelle vie qui devient une vie de pensée, et qui est mise au service de la pensée. Il faut être « sensible aux différentes nuances du mot vie ».<sup>381</sup> D'un côté une vie limitée, une vie contrainte par des forces spécifiques, dont la pensée comme connaissance. De l'autre une vie elle aussi limitée puisqu'elle est ascétique, mais seulement d'un point de vue étriqué qui manque l'essentiel et en reste à la surface : car ces limites ascétiques sont elles-mêmes ouvertes sur une force qui tend à l'illimité, et par laquelle la vie déploie une puissance illimitée, à savoir la pensée libre.

Que signifie que la vie se déploie dans et par la pensée ? La vie ne se déploie dans et par la pensée qu'en tant que vie pensée. Mais ce déploiement suppose à l'inverse que la pensée soit tout entière consacrée à la vie, qu'elle n'en laisse pas une partie sur le côté, qu'elle ne range pas une dimension de l'existant dans les oubliettes de ce qui n'existe pas réellement. Ce déploiement

---

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> Deleuze, *Nph*, p. 114.

<sup>380</sup> *Ibid.*

<sup>381</sup> *Ibid.*

suppose une pensée affirmative. « Au lieu d'une connaissance qui s'oppose à la vie, une pensée qui affirmerait la vie. »<sup>382</sup> La pensée n'est au service de rien d'autre que d'elle-même, et c'est de cette manière qu'elle exprime la vie dans toutes ses dimensions, qu'elle affirme la vie. C'est « une pensée qui irait jusqu'au bout de ce que peut la vie », en ce sens qu'elle s'efforce de penser la vie comme puissance, y compris là où une vie se présente sous un autre jour, comme c'est le cas dans le ressentiment.<sup>383</sup> Mais c'est aussi, du même coup, « une pensée qui mènerait la vie jusqu'au bout de ce qu'elle peut », plus exactement, de ce qu'elle peut en tant que pensée : c'est une pensée qui déploie toute sa puissance et par laquelle la vie exerce tout ce qu'elle peut comme vie de pensée.<sup>384</sup> On peut donc en conclure que cette pensée affirmative de la vie est également une manière de vivre singulière et originale, qui dispose les forces constitutives d'un existant de telle sorte que la pensée soit activée comme pensée qui affirme la vie :

[...] la vie serait la force active de la pensée, mais la pensée, la puissance affirmative de la vie. Toutes deux iraient dans le même sens, s'entraînant l'une l'autre et brisant des limites, un pas pour l'une, un pas pour l'autre, dans l'effort d'une création inouïe. Penser signifierait ceci : *découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie.*<sup>385</sup>

On comprend que la distinction entre *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* de la volonté de puissance soit essentielle à la lecture deleuzienne de Nietzsche. Elle indique en effet le lieu où se distinguent idéal du prêtre – et donc, idéal de l'homme de science, de la connaissance, du sceptique, du nihiliste – et idéal du philosophe, vie et pensée du prêtre, vie et pensée du philosophe. Ce n'est pas par un retournement magique, une inversion subite arrivant à la fin de l'histoire du nihilisme que l'on passe de la première à la seconde, du prêtre au philosophe. Il y a une différence fondamentale entre les deux types, une différence dans la volonté de puissance : pour l'un la *ratio* est la négation, parce que la pensée est connaissance, soumise à une certaine vie ; pour l'autre la *ratio* est l'affirmation, parce que la pensée est sa raison d'être – *ratio essendi* –, son existence tout entière.

---

382 *Ibid.*, p. 115.

383 *Ibid.*

384 *Ibid.*

385 *Ibid.*

## Le vitalisme critique

Le vitalisme de Deleuze se présente comme une philosophie critique et prétend à l'émancipation de la pensée. Il vise à une augmentation de la puissance de la pensée, et non à sa conformité progressive au réel ou à un quelconque référent qu'elle devrait représenter adéquatement. Le critère de la critique est immanent. Le vitalisme critique procède, à même son exercice, à une augmentation de puissance. La philosophie s'y émancipe des impasses de la pensée et y construit sa liberté propre – une liberté de pensée. Cette opération est irréductible au jugement et ne trouve sa légitimité qu'en elle-même : rien ne justifie en soi la critique d'une « idée négative », pour reprendre une expression bergsonienne. Le vitalisme n'a pas pour fonction de promouvoir une vie plutôt qu'une autre, ni même une idée plutôt qu'une autre. C'est un opérateur de problématisation de la pensée par lequel un mode d'existence l'investit tout entier et produit une unité complexe de vie et de pensée.

Pour autant, tous les problèmes philosophique ne sont pas résolus dans une joyeuse philosophie de l'affirmation. Pour paraphraser une formule qu'il utilise souvent, Deleuze *n'arrive pas* à cette thèse, il en *part*. Les problèmes commencent seulement à se poser. Ou plutôt ils reviennent, fantômes de problèmes précédents qui ont maintenant trouvé leur forme adéquate, celle sous laquelle ils peuvent enfin hanter la pensée. Ainsi, depuis l'axiome « tout est un » des préplatoniciens, la question de la légitimité d'une pensée vitaliste comme pensée de l'affirmation n'a cessé de se poser : le concept de l'affirmation est-il plus opérant que celui de négation ? Le vitalisme n'est-il pas mis en échec par son propre mouvement critique contre le ressentiment, la mauvaise conscience et l'idéal ascétique ? De quel point de vue est-il préférable au type réactif de l'homme nihiliste ? Dans ces trois questions majeures, c'est le lien du vitalisme à la critique qui était interrogé. L'interrogation organisait l'exposition précise de la conjugaison du vitalisme (comme philosophie de l'affirmation des modes d'existence) et de la philosophie critique (comme critique immanente) constitutive du nietzschéisme de Deleuze. Maintenant que nous sommes allés au bout de cette exposition, les problèmes ressurgissent sous une forme nouvelle, de manière autrement insistante. C'est ce que nous allons voir dans notre seconde partie.

## DEUXIÈME PARTIE

# DU VITALISME CRITIQUE À L'IMAGE DE LA PENSÉE : LE PROBLÈME DE L'ILLUSION

### Introduction

Le vitalisme semblait contradictoire avec une démarche critique dont, d'autre part, il avait besoin. La première partie de ce travail s'est efforcée de montrer qu'il n'était pas paradoxal de parler d'un vitalisme critique, et que celui-ci, déployé sur la pensée elle-même, constituait le projet philosophique de Deleuze. Comment ce projet s'actualise-t-il ? Sous quelles formes ? Mobilisé par quels problèmes ? Cette seconde partie tente de répondre à ces questions.

Le vitalisme est fondé en sa légitimité comme vitalisme critique de l'immanence. Ce qui autrefois paraissait opposé à une pensée de l'affirmation, la perspective critique comme expression du négatif, en est désormais partie intégrante. Or, tout se passe comme si la menace du négatif, d'extérieure, devenait intérieure. Est maintenant mise en cause la réalisation pratique du vitalisme, non plus sa seule possibilité théorique. Tout à l'heure, nous demandions comment une pensée de l'affirmation pouvait être accompagnée d'une critique démystifiant les prestiges du négatifs. Nous demandons maintenant : pourquoi la philosophie ? La question est brutale. Mais en cette matière, il vaut mieux être tranchant, quitte à corriger par la suite. Le risque de ne pas même pouvoir formuler le problème est trop grand. Il convient donc d'être prudent, à l'heure d'en exposer la signification précise. Nous avons intégré la nullité de la question : à quoi sert la philosophie ? Deleuze y a consacré des pages définitives, dans *Nietzsche et la philosophie* :

Lorsque quelqu'un demande à quoi sert la philosophie, la réponse doit être agressive, puisque la question se veut ironique et mordante. La philosophie ne sert pas à l'Etat ni à l'Eglise, qui ont d'autres soucis. Elle ne sert aucune puissance établie. La philosophie sert à attrister. Une philosophie qui n'attriste personne et ne contrarie personne n'est pas une philosophie. Elle

sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux. Elle n'a pas d'autre usage que celui-ci : dénoncer la bassesse de pensée sous toutes ses formes.<sup>386</sup>

Et dans un article sur « Lucrèce et le simulacre », contemporain du *Nietzsche*, Deleuze répondra à la question par un renvoi de la question – autre manière de la frapper de nullité :

A qui demande : « à quoi sert la philosophie ? », il faut répondre : qui d'autre a intérêt ne serait-ce qu'à dresser l'image d'un homme libre, à dénoncer toutes les forces qui ont besoin du mythe et du trouble de l'âme pour asseoir leur puissance ?<sup>387</sup>

La philosophie n'a pas de service à rendre. Nuire à la bêtise, en faire quelque chose de honteux, dénoncer la bassesse de certaines pensées : l'utilité de la philosophie ne concerne que la philosophie, puisqu'elle seule y trouve une utilité – penser. La philosophie n'a aucun intérêt, sinon celui de construire une figure de la liberté, « l'image d'un homme libre » : un intérêt qui n'en est pas un et n'intéresse donc personne, puisque la liberté se définit précisément par le fait de n'être asservie à aucun intérêt, sinon celui que l'on s'est fixé soi-même. Quand quelqu'un demande : à quoi sert la philosophie ?, il faut en conclure qu'il ne s'intéresse pas à la philosophie – ni à l'image de liberté qu'elle produit ni à sa dimension critique. Son propos se situe ailleurs, il vise d'autres fins. Ce n'est même pas que la philosophie s'y trouve récusée, attaquée ou mise à mal. Elle y joue, en quelque sorte, le simple rôle de prétexte pour la valorisation d'autre chose. Notre question n'est pas celle-là, qui vient toujours de l'extérieur de la philosophie. Nous demandons, depuis la nuisance et la production de liberté internes à la philosophie, quelle est la valeur de la valeur de la philosophie ; nous posons la question de son évaluation. Il faut y insister : une telle question ne peut qu'être immanente, puisqu'elle part du mode d'existence qui pose la valeur dont elle interroge la valeur. Cette question surgit de l'affirmation vitaliste qui place au plus haut la valeur de l'unité complexe entre pensée et vie. Une fois affirmée cette valeur, il devient incompréhensible que l'on cherche à la réaliser. Libérée de toute transcendance, la pensée est enchaînée à son impuissance et à son propre vide. Pour le dire vite, quand elle est libre, la pensée ne se voit plus guère d'intérêt puisque son intérêt consiste dans la libération de la pensée ; quand elle n'est pas libre, elle ne le voit pas encore, et n'en éprouve guère la nécessité. Le vitalisme se heurte à son inefficacité. Il ne peut plus libérer personne : ni lui-même, puisqu'il est déjà libre ; ni d'autres pensées, puisqu'elles sont au service de modes d'existence qui ne le requièrent pas comme pensée libre.

---

386 Deleuze, *Nph*, p. 120-121.

387 Deleuze, « Lucrèce et le simulacre », paru une première fois sous le titre « Lucrèce et le naturalisme » dans les *Études philosophiques*, 1961, et repris dans *Logique du sens*.

Pour le vitalisme, le problème était de justifier une perspective critique dans le cadre d'une pensée de l'affirmation. Il en allait de sa possibilité même : soit la critique était possible, et alors il semblait impossible de satisfaire aux exigences d'une pleine pensée de l'affirmation ; soit elle ne l'était pas, et dans ce cas la pensée de l'affirmation ne pouvait pas déjouer les pièges du négatif et démasquer la logique affirmative qui s'y cachait. La solution résidait dans l'idée d'une critique immanente : c'est la pensée elle-même, sa puissance propre, qui fournissait le critère permettant de sortir une pensée de l'affirmation hors des impasses négatives dans lesquelles elle était prise ; c'est depuis une existence de pensée, et depuis elle seule, que pouvait être justifiée l'exigence vitaliste, comme exigence propre à la philosophie, intransposable comme telle à d'autres modes d'existence – au contraire, c'était là la pierre de touche du vitalisme : en comprendre l'affirmation existentielle singulière. Pour un vitalisme critique, le problème est maintenant *celui de sa nécessité*. Sitôt assuré en ses fondements, il semble se dissoudre en lui-même. La plus haute exigence philosophique paraît équivaloir à sa plus grande vacuité. Cette menace interne au vitalisme critique, Deleuze n'a pas cessé de l'affronter, principalement sous la forme de l'indifférence (à quoi bon la philosophie ?). Le problème que la philosophie pose alors est le problème de la pensée elle-même : nous verrons qu'il s'agit là du thème qui traverse la plupart des textes de Deleuze durant les années soixante : celui de *l'image de la pensée*. Son examen requiert préalablement une étude des ressorts de la critique, plus exactement du concept majeur par lequel celle-ci justifie sa fonction : le concept d'*illusion*. L'enjeu, pour Deleuze, est d'extirper la notion d'illusion du réseau de significations dans lequel elle était prise jusqu'alors, pour rendre compte des effets démystificateurs de la critique, sans verser dans une pensée en termes de négation ou de contradiction. Tel est précisément l'objet de la constitution de ce nouveau concept – qui est aussi une nouvelle manière de poser le problème de l'illusion –, « image de la pensée ».

*Nietzsche et la philosophie* soutient l'idée suivante : sitôt découverte, la critique fut dénaturée par la pensée dialectique. Raillant la célèbre formule de Marx, Deleuze écrit que « jamais il n'y aurait eu besoin de remettre la dialectique sur ses pieds, ni en aucune manière de “faire de la dialectique”, si la critique elle-même et d'abord n'avait eu la tête en bas. »<sup>388</sup> Et la critique a d'abord eu la tête en bas chez celui-là même qui l'a inventée, Emmanuel Kant : « Nietzsche estime que l'idéal critique ne fait qu'un avec la philosophie, mais que Kant a précisément manqué cette idée, qu'il l'a compromise et gâchée, non seulement dans l'application, mais dès le principe. »<sup>389</sup> Deleuze

---

388 *Ibid.*, p. 101.

389 *Ibid.*, p. 100.

objective aussi le problème d'une pensée affirmative comme philosophie critique, d'une part dans le rapport Nietzsche/Kant et, d'autre part, au sein de la conception et de la pratique kantienne de la critique elle-même, entre découverte et compromission.

Que Kant ait manqué la critique, c'est d'abord une idée nietzschéenne. Mais Nietzsche ne se fie à personne d'autre qu'à lui-même pour concevoir et réaliser la vraie critique. Et ce projet est de grande importance pour l'histoire de la philosophie ; car il ne porte pas seulement contre le kantisme, avec lequel il rivalise, mais contre la descendance kantienne, à laquelle il s'oppose avec violence. Qu'est devenue la critique après Kant, de Hegel à Feuerbach, en passant par la fameuse « critique critique » ? Un art par lequel l'esprit, la conscience de soi, le critique lui-même s'appropriaient les choses et les idées ; ou encore un art selon lequel l'homme se réappropriait des déterminations dont, disait-il, on l'avait privé : bref, la dialectique.<sup>390</sup>

Deleuze construit un nouveau concept d'illusion en se confrontant au créateur de la philosophie critique elle-même : le criticisme kantien. Il est donc nécessaire d'étudier les principaux ouvrages où cette confrontation se déroule : *La philosophie critique de Kant* (1963), *Empirisme et subjectivité* (1953), *Différence et répétition* (1968).

---

390 *Ibid.*, p. 100-101.



## I. Le criticisme de Kant selon Deleuze (I) : accord des facultés, fins de la raison et scepticisme

On peut distinguer deux types d'appréciation de la philosophie kantienne dans l'œuvre de Deleuze, correspondant à deux époques différentes : une appréciation « négative », dans les années 60, reprochant à Kant d'avoir dénaturé le transcendantal en « conditions d'une expérience possible » ; une appréciation plus « positive », dans les années 80, trouvant dans la *Critique de la faculté de juger* les ressorts d'une conception moderne de la temporalité. Pour juste qu'elle soit, cette partition manque la dimension positive du kantisme aux yeux du Deleuze de la première période. Ainsi, *Nietzsche et la philosophie* trouve dans *La généalogie de la morale* une surprenante réitération du geste de Kant dans la première *Critique* : « Nietzsche dans *La généalogie de la morale* a voulu refaire la *Critique de la raison pure*. »<sup>391</sup> Dix ans plus tard, avec Guattari, Deleuze prête la même intention à *L'anti-Œdipe* : mener une critique des illusions du désir en discernant l'usage légitime de l'usage illégitime des synthèses de l'inconscient qui constituent le désir.<sup>392</sup> Que découvre Kant dans la *Critique de la raison pure* ? Deux éléments. D'abord, une conception singulière de la critique comme *critique immanente*.

Le génie de Kant, dans la *Critique de la raison pure*, fut de concevoir une critique immanente. La critique ne devait pas être une critique de la raison par le sentiment, par l'expérience, par une instance extérieure quelle qu'elle fût. Et le critiqué n'était pas davantage extérieur à la raison : on ne devait pas chercher dans la raison des erreurs venues d'ailleurs, corps, sens ou passions, mais des illusions provenant de la raison comme telle.<sup>393</sup>

Ensuite Kant (re)découvre l'élément fondateur de la philosophie posé une première fois par les préplatoniciens. Il réapparaît dans le kantisme sous sa forme moderne, la forme critique : le

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>392</sup> Voir Deleuze et Guattari, *AO*, p. 89 : « Si nous utilisons une fois de plus des termes kantien, c'est pour une raison simple. Kant se proposait, dans ce qu'il nommait révolution critique, de découvrir des critères immanents à la connaissance pour distinguer l'usage légitime et l'usage illégitime des synthèses de la conscience. Au nom d'une philosophie *transcendantale* (immanence des critères), il dénonçait donc l'usage transcendant des synthèses tel qu'il apparaissait dans la métaphysique. Nous devons dire que la psychanalyse a sa métaphysique, à savoir Œdipe. Et qu'une révolution, cette fois matérialiste, ne peut passer que par la critique d'Œdipe, en dénonçant l'usage illégitime des synthèses de l'inconscient tel qu'il apparaît dans la psychanalyse œdipienne, de manière à retrouver un inconscient transcendantal défini par l'immanence de ses critères, et une pratique correspondante comme schizo-analyse. »

<sup>393</sup> Deleuze, *Nph*, p. 104.

philosophe législateur.

« Pour lui, connaissance est création, son œuvre consiste à légiférer, sa volonté de vérité est volonté de puissance. »<sup>394</sup> Or s'il est vrai que cette idée du philosophe a des racines présocratiques, il semble que sa réapparition dans le monde moderne soit kantienne et critique. *Jubere* au lieu de *parere* : n'est-ce pas l'essence de la révolution copernicienne, et la manière dont la critique s'oppose à la vieille sagesse, à la soumission dogmatique ou théologique? L'idée de *la philosophie législatrice en tant que philosophie*, telle est bien l'idée qui vient compléter celle de la critique interne en tant que critique : à elles deux, elles forment l'apport principal du kantisme, son apport libérateur.<sup>395</sup>

Ce double « apport libérateur » du kantisme est au cœur de la lecture deleuzienne des trois *Critique*, présentée en 1963 dans *La philosophie critique de Kant*, un an après la parution de *Nietzsche et la philosophie*. Il convient donc de le lire sans préjugés défavorables au kantisme. Il est vrai que Deleuze semblait accorder moins d'importance dans son parcours à cet ouvrage qu'à ses autres textes d'histoire de la philosophie : contrairement aux études sur Hume, Lucrèce, Nietzsche, Bergson ou Spinoza, dont il allait reprendre sinon la conceptualité, du moins les intuitions majeures dans ses ouvrages ultérieurs, Deleuze présentera *La philosophie critique de Kant* comme un livre portant sur « un ennemi ». <sup>396</sup> On aurait pourtant tort de ne pas prendre la formule au sérieux et d'en conclure qu'entre Deleuze et le kantisme, il y a incompatibilité de principe. « Ennemi » n'est pas un terme anodin sous la plume de Deleuze. Tirant les conséquences de la critique de l'amitié esquissée dans *Proust et les signes*, il écrit dans *Différence et répétition* : « Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne suppose la philosophie, tout part d'une misosophie. »<sup>397</sup> Kant est l'ennemi de Deleuze, au sens où le criticisme kantien est une *condition* avec et contre laquelle le vitalisme deleuzien se construit, par une double opération de reprise et de destruction. On ne sera pas étonné de voir Nietzsche, puis Deleuze, reprendre une expression kantienne pour qualifier cette confrontation nécessaire à l'ennemi – à la pensée critique-dialectique : il s'agit de passer par l'épreuve de « la pierre de touche ». <sup>398</sup> C'est bien que la question de la critique est essentielle à une pensée vitaliste.

---

394 Deleuze cite Nietzsche, *Par delà bien et mal*, § 211, *op. cit.*, p. 182.

395 Deleuze, *Nph*, p. 105.

396 Voir Deleuze, « Lettre à un critique sévère », *Pp*, p. 14-15 : « Mon livre sur Kant, c'est différent, je l'aime bien, je l'ai fait comme un livre sur un ennemi dont j'essaie de montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages – tribunal de la Raison, usage mesuré des facultés, soumission d'autant plus hypocrite qu'on nous confère le titre de législateurs. »

397 Deleuze, *DR*, p. 182.

398 Deleuze, *Nph*, chapitre I § 16, p. 41-43.

Nietzsche disait : « L'hybris est la pierre de touche de tout héraclitéen, c'est là qu'il peut montrer s'il a compris ou méconnu son maître. » Le ressentiment, la mauvaise conscience, l'idéal ascétique, le nihilisme sont la pierre de touche de tout nietzschéen. C'est là qu'il peut montrer s'il a compris ou méconnu le vrai sens du tragique.<sup>399</sup>

Nul doute que le tribunal de la Raison, l'usage mesuré des facultés, la soumission de l'objet à la subjectivité comme subjectivité transcendante ne soient la pierre de touche de tout vitalisme deleuzien. C'est là qu'il peut montrer s'il a compris ou méconnu le sens profond de la critique et la tâche propre de la philosophie. Le criticisme kantien compte parmi les conditions du vitalisme. C'est pourquoi il est nécessaire « de montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages ».<sup>400</sup> Et de chercher sur quels points précis il marque un « apport libérateur », pour mieux discerner ses insuffisances et la tâche conséquente d'un criticisme vitaliste.

### 1) La doctrine des facultés : de l'accord présupposé au problème de l'accord

On sait que *La philosophie critique de Kant* met l'accent sur la doctrine des facultés.<sup>401</sup> Deleuze y montre les différents accords que connaissent la sensibilité, l'imagination, l'entendement et la raison, dans les trois *Critique* : un accord déterminé par l'entendement dans la *Critique de la raison pure* ; un accord déterminé par la raison dans la *Critique de la raison pratique* ; un accord libre et indéterminé, au fondement des deux autres, dans la *Critique de la faculté de juger*. On insiste alors souvent sur la présupposition dénoncée dans *Différence et répétition* qui est au principe de l'entreprise critique : l'accord *naturel* entre les facultés. Kant présupposerait une bonne nature des facultés, qui rendrait possible leur harmonie dans la connaissance et la morale, exhibée comme telle dans l'esthétique.<sup>402</sup> Selon cette interprétation, avec la *Critique de la faculté de juger*, Kant fonde les deux accords déterminés dans un accord libre et indéterminé. Si les facultés se soumettent à la présidence de l'entendement dans la connaissance et de la raison dans la morale, c'est en vertu d'un accord à chaque fois mis en jeu. Kant avoue son crime dans la troisième *Critique* : c'est parce que les facultés, à l'état libre, sont *naturellement* en accord qu'elles peuvent entrer en rapport déterminé sous la domination de l'une d'entre elles ; c'est parce qu'il y a un sens commun esthétique comme résultat de l'accord *a priori* des facultés, qu'un sens commun logique et un sens commun moral sont

---

399 *Ibid.*, p. 43.

400 Deleuze, « Lettre à un critique sévère », *Pp*, p. 15.

401 La première édition de *La philosophie critique de Kant* sous-titrait « Doctrine des facultés ».

402 Voir par exemple la lecture de Pierre Montebello dans *Deleuze : la passion de la pensée*, *op. cit.*, p. 99 à 111 ; celle d'Alberto Gualandi dans *Deleuze*, *op. cit.*, p. 99 à 102 ; ou celle de Jean-Clet Martin dans *La philosophie de Gilles Deleuze*, *op. cit.*, p. 38 à 66.

possibles. Les commentateurs de Deleuze ont alors beau jeu de montrer que *Différence et répétition* entreprend la vraie critique sans présuppositions, puis que cet ouvrage élabore les linéaments d'une nouvelle doctrine des facultés fondée sur une communication violente des facultés, un accord discordant que Kant – tout de même – avait su entrevoir dans le sublime.<sup>403</sup> Cette lecture a le défaut de son avantage : si elle montre comment le livre de 1963 prépare celui de 1968, elle ne permet pas de comprendre l'intérêt porté par Deleuze au criticisme kantien, ni le problème auquel répond la théorie deleuzienne des facultés et de la pensée. Ce problème au cœur de *Différence et répétition* est justement celui du sens commun et de l'accord entre les facultés. Loin de l'avoir supposé toujours déjà résolu, Kant l'avait posé dans les trois *Critique*. Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler la critique des philosophes du sens commun qui ouvre les *Prolégomènes à toute métaphysique future* et qui n'est pas sans anticiper le ton railleur des saillies contre le bon sens et la bonne nature des facultés dans *Différence et répétition* :

Aussi inventèrent-ils un moyen plus commode de se montrer arrogants sans intelligence aucune, à savoir l'appel au *sens commun*. De fait, c'est un grand don du ciel que d'avoir le sens droit (ou, selon l'appellation récente, du simple bon sens). Mais on doit le démontrer par des actes, par le caractère réfléchi et raisonnable de ce qu'on pense et dit, et non en l'invoquant comme un oracle lorsqu'on ne sait rien avancer de judicieux pour défendre son opinion. Quand l'intelligence et la science tirent à leur fin, en appeler alors, et pas avant, au sens commun, voilà une des subtiles inventions des Temps modernes, grâce à quoi le plus fade bavard peut se mesurer avec assurance à l'esprit le plus profond, et peut lui tenir tête. Mais tant qu'il reste encore un peu d'intelligence, l'on se gardera bien de recourir à cet expédient.<sup>404</sup>

Quand Deleuze, dans *Différence et répétition*, fait à Kant le reproche d'avoir présupposé un sens commun, sauf à lui retirer ses titres d'historien de la philosophie, il faut donc y regarder de très près, puisque Kant lui-même en faisait un des enjeux majeurs de la *Critique* : il ne s'agit pas d'une simple objection à un philosophe inconséquent qui aurait « présupposé » à tour de bras<sup>405</sup> des accords entre

403 Ainsi Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, op. cit., p. 47 et suivantes, notamment : « De toute manière, ce qui se trame sous la mise en forme d'un sens commun, c'est la réactivation massive de tous les lieux communs que la critique devait déraciner dans le cadre d'une philosophie transcendante. Du coup, comme le souligne Deleuze, Kant ne peut invoquer le postulat du schématisme comme accord supposé entre l'entendement et la sensibilité que parce qu'un accord plus profond des facultés, au niveau du sens commun, est d'emblée déjà présupposé. »

404 Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, « Préface », trad. J. Rivelaygue, dans Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. II, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, 1985, p. 22. Voir aussi p. 156 et suivantes : « je ne dois pas tolérer [...] que la décision [quant à la possibilité de la métaphysique] soit confiée à la baguette magique du prétendu *bon sens*, laquelle ne frappe pas tout le monde, mais se règle sur des caractéristiques personnelles. »

405 Comme peut le laisser entendre cette formule de *Différence et répétition* souvent reprise par les commentateurs :

les facultés pour ne point penser, mais d'une véritable critique à portée polémique. La critique deleuzienne de Kant est plus complexe qu'il n'y paraît ; le problème de l'image de la pensée qu'elle prépare aussi. Sa juste compréhension nous semble donc exiger une relecture précise de la question du sens commun et de l'accord des facultés dans *La philosophie critique de Kant* et des enjeux que cette question recouvre.

Pourquoi le sens commun et l'accord des facultés posent-ils problème ? Parce que les facultés diffèrent en nature : on ne peut donc préjuger de leur accord, encore moins de l'universalité et de la nécessité de cet accord, constitutives d'un sens commun. « Un des points les plus originaux du kantisme est l'idée d'une différence de nature entre nos facultés. [...] Sensibilité et entendement diffèrent en nature, l'une comme faculté d'intuition, l'autre, comme faculté de concepts. »<sup>406</sup> Et aussi imagination et raison, l'une comme faculté synthétique et réflexive, l'autre comme faculté d'Idées ou de concepts inconditionnés. Mais la question n'est pas résolue, elle est simplement déplacée : pourquoi la différence de nature est-elle un problème, autrement dit pourquoi un accord est-il nécessaire ? On ne se contentera pas de répondre par le fait. Les postkantians ont reproché à Kant une telle réponse. Selon eux, il aurait confondu le transcendantal avec une simple déduction du droit à partir d'un état de fait – des catégories et principes de l'entendement à partir de la science newtonienne.<sup>407</sup> Or, relève Deleuze, il y a là une même objection, dans le reproche fait à Kant de déduire le transcendantal à partir du fait et dans celui d'avoir présupposé un accord ou une harmonie des facultés :

Les postkantians, notamment Maïmon et Fichte, adressaient à Kant une objection fondamentale [...]. Cette objection a deux sens, objectif et subjectif : Kant s'appuie sur des faits, dont il cherche seulement les conditions ; mais aussi, il invoque des facultés toutes faites, dont il détermine tel rapport ou telle proportion, en supposant qu'elles sont capables d'une harmonie quelconque.<sup>408</sup>

On reproche à Kant de se donner le fait de la connaissance et de la morale, de sorte que les facultés et leurs rapports déduits depuis ce fait apparaissent également comme de simples faits. Or Deleuze construit sa propre lecture à l'encontre d'une telle interprétation du kantisme :

Si l'on considère que la *Philosophie transcendantale* de Maïmon est de 1790, il faut

---

« Loin de renverser la forme du sens commun, Kant l'a donc seulement multiplié. » Deleuze, *DR*, p. 179.

406 Deleuze, *PhK*, p. 34.

407 Voir Deleuze, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », *ID*, p. 79 à 102.

408 *Ibid.*, p. 86.

reconnaître que Kant, en partie, prévenait l'objection de ses disciples. Les deux premières Critiques invoquaient des faits, cherchaient des conditions pour ces faits, les trouvaient dans des facultés déjà formées. [...] Mais dans la *Critique du jugement* esthétique, Kant pose le problème d'une genèse des facultés dans leur libre accord premier.<sup>409</sup>

Il serait donc malvenu de justifier notre problème par la seule invocation des faits de la connaissance et de la morale – ce qui signifie, comme le rappelle Deleuze suivant Nietzsche, toujours certains faits plutôt que d'autres, c'est-à-dire certaines valeurs, les valeurs dominantes.<sup>410</sup> Nous devons en effet nous demander pourquoi la connaissance et la morale importent tant à la philosophie critique de Kant, pour que l'accord entre facultés fasse problème. Telle est la question adressée implicitement par Deleuze aux trois *Critique*.

La réponse ouvre le livre de 1963 : dans la connaissance et la morale, la raison trouve ses intérêts ou ses fins propres ; elle est intéressée à la spéculation et à la pratique. Ici, Deleuze ne suppose pas résolu le problème en le naturalisant dans un « intérêt » – la raison se soucie de connaissance et de morale parce qu'elle y trouverait son intérêt « naturel ». En réalité, en déplaçant la question au niveau des intérêts de la raison, Deleuze met en évidence l'originalité du criticisme : une pensée et une pratique de l'autonomie et de la liberté. Pour comprendre cette lecture de la doctrine des facultés et son importance pour la philosophie deleuzienne, il est nécessaire de reprendre la « théorie des fins » et la position du problème de la raison au cœur du petit livre sur Kant.

## 2) Les fins de la raison

La raison est la faculté des fins, plus exactement des fins « absolument dernières ».<sup>411</sup> Qu'est-ce qu'une fin dernière ? Pour la définir, Deleuze reprend la distinction kantienne entre deux types de finalité, externe et interne. Une finalité est externe quand elle est le but d'une *autre* chose qui en est

---

<sup>409</sup> *Ibid.*

<sup>410</sup> Voir *Nietzsche et la philosophie* et le passage célèbre de *Différence et répétition* au cœur de la critique pratique du modèle de la reconnaissance constitutif de l'image de la pensée, comme assumption des valeurs établies : « L'image de la pensée n'est que la figure sous laquelle on universalise la *doxa* en l'élevant au niveau rationnel. Mais on reste prisonnier de la *doxa* lorsqu'on fait seulement abstraction de son contenu empirique, tout en gardant l'usage des facultés qui lui correspond, et qui retient implicitement l'essentiel du contenu. On a beau découvrir une forme supratemporelle ou même une matière première sous-temporelle, sous-sol ou *Urdoxa*, on n'avance pas d'un pas, prisonnier de la même caverne ou des idées du temps, qu'on se donne seulement la coquetterie de “retrouver”, en les bénissant du signe de la philosophie. [...] ce qu'il faut reprocher à cette image de la pensée, c'est d'avoir fondé son droit sur l'extrapolation de certains faits, et de faits particulièrement insignifiants, la banalité quotidienne en personne, la Reconnaissance, comme si la pensée ne devait pas chercher ses modèles dans des aventures plus étranges ou plus compromettantes. » *DR*, p. 176.

<sup>411</sup> Deleuze, *PhK*, p. 6.

la cause, à laquelle elle est extérieure. Une finalité est interne quand elle contient en elle-même l'idée de totalité qui seule explique l'organisation de ses parties.

[...] ou bien nous appliquons le concept de fin naturelle à deux objets dont l'un est cause et l'autre effet, de telle façon que nous introduisons l'idée de l'effet dans la causalité de la cause (exemple, le sable comme moyen par rapport aux forêts de pins). Ou bien nous l'appliquons à une chose comme cause et effet d'elle-même, c'est-à-dire à une chose dont les parties se produisent réciproquement dans leur forme et leur liaison (êtres organisés, s'organisant eux-mêmes) : de cette façon nous introduisons l'idée du tout, non pas en tant que cause de l'existence de la chose (« car ce serait alors un produit de l'art »), mais en tant que fondement de sa possibilité comme produit de la nature du point de vue de la réflexion.<sup>412</sup>

Il est nécessaire de combiner les deux types de finalités dans la réflexion logique sur la nature. Son caractère organisé s'en trouve éclairé, sans avoir été déterminé par les principes de l'entendement constitutifs de notre connaissance : il est seulement réfléchi à l'aide des concepts de finalité. Ainsi la finalité externe semble se prolonger *ad infinitum*, et appeler à une finalité interne comme fin dernière, sans quoi elle resterait « par elle-même [...] purement relative et hypothétique. »<sup>413</sup> D'un autre côté, les finalités internes des différents organismes renvoient à leur tour à une finalité externe de la nature comme système de fins dont chaque être organisé serait un simple moyen.<sup>414</sup> Nous pouvons alors définir une fin dernière : c'est une fin qui se suffit à elle-même. Elle n'en nécessite pas une autre, à laquelle elle devrait se soumettre pour être pleinement fondée et justifiée. La fin dernière est, comme l'écrit Kant cité par Deleuze, « absolue [*unbedingt*] ».<sup>415</sup> On objectera que la finalité interne rentre dans cette définition. Un être organisé est un être qui possède sa fin en lui-même, comme totalité liant ses parties : il est cause et effet de soi-même, écrit Deleuze. Mais une telle finalité rend compte de la chose qu'elle réfléchit du seul point de vue de sa possibilité. Elle ne se suffit pas à soi-même, elle aide seulement à réfléchir sur la chose. Elle permet de comprendre l'organisation de l'être organisé, comme s'organisant soi-même, mais pas son existence, pas sa

---

412 *Ibid.*, p. 100.

413 *Ibid.*

414 Voir *ibid.*, p. 100-101.

415 *Ibid.*, p. 6. Deleuze renvoie au paragraphe 84 de la *Critique du jugement*, sans indiquer d'édition traduite en français. Bien que nous ne nous intéressons ici qu'à la lecture de Deleuze, sans prétendre discuter le bien fondé des interprétations du problème de la finalité chez Kant lui-même, il convient de relever l'écart entre la traduction citée par Deleuze (peut-être de son propre fait) et celle de J.-R. Ladmiral, M. De Launay et J.-M. Vaysse (dans Kant, *Œuvres philosophiques, op. cit.*, p. 1238). La phrase citée par Deleuze est la suivante : « La fin dernière est une fin telle que la nature ne peut suffire à l'effectuer et à la réaliser en conformité avec l'idée, car cette fin est absolue. » Elle est traduite dans l'édition Gallimard comme suit, précédée de « J'ai dit plus haut que » : « le but final n'est pas une fin que la nature [*Endzweck ist derjenige Zweck*] suffirait à effectuer et à produire conformément à l'idée de ce but, parce qu'il est inconditionné. » Cette dernière traduction est plus conforme au texte allemand, puisqu'elle respecte la distinction posée par Kant entre *der letzte Zweck* (la fin dernière) et *der Endzweck* (le but final).

*raison d'être*. Une finalité seulement interne renvoie encore à une autre finalité justifiant son existence.

C'est qu'une fin dernière implique l'existence de quelque chose comme fin ; mais la finalité interne dans les êtres organisés concerne seulement leur possibilité sans considérer si leur existence elle-même est une fin. La finalité interne pose uniquement la question : pourquoi certaines choses existantes ont-elles telle ou telle forme ? Mais elle laisse entièrement subsister cette autre question : pourquoi des choses de cette forme existent-elles ? Seul pourrait être dit « fin dernière » un être tel que la fin de son existence soit *en lui-même* [...].<sup>416</sup>

À ce titre, « l'idée de fin dernière implique donc celle de but final », si, rigoureusement, on entend par fin dernière « une raison d'existence » et par but final « un être qui possède en soi la raison d'existence. »<sup>417</sup> Par conséquent, si la raison est la faculté des fins dernières, c'est parce qu'elle cherche la raison d'existence des choses, laquelle recherche est à son tour motivée par une interrogation portant sur sa propre raison d'existence. L'être rationnel est celui qui s'interroge sur sa raison d'être, sur sa destination : « à quoi bon *l'existence* du monde, et celle de l'homme lui-même ? »<sup>418</sup>

Cette question doit être le principe d'interprétation de la théorie des intérêts de la raison – ils sont subordonnés à ce problème d'une rationalité interrogeant sa propre valeur. En ce sens, un intérêt de la raison n'est pas naturel, mais culturel. La raison relève du domaine de la culture ou de ce qui se fait et se justifie, non du domaine de la nature ou de ce qui est donné. Les intérêts de la raison sont des fins par lesquelles la raison cherche à déterminer son but final, sa propre raison d'exister. Ce point est important, car il permet d'expliquer la « double lutte » menée par Kant, selon Deleuze : « contre l'empirisme, contre le rationalisme dogmatique. »<sup>419</sup> Le kantisme est une théorie des fins dernières de la raison : les fins n'y sont pas données, elles y font problème. Le pouvoir propre de la raison est de s'interroger sur la valeur de son existence ; c'est par là qu'elle réalise ses propres fins. Au contraire le point commun de l'empirisme et du rationalisme dogmatique est de considérer les fins comme données : dans la nature (empirisme) ou à la raison (rationalisme). Par exemple, pour l'empirisme, les fins seront les satisfactions sensibles et corporelles, ou le sentiment de bonheur. Et pour le rationalisme dogmatique, elles seront « un Être, un Bien, une Valeur ». <sup>420</sup> De

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>420</sup> *Ibid.* p. 7.



sorte que pour le premier les fins de la nature sont des raisons suprêmes, auxquelles la raison humaine est soumise – la conservation des espèces, l'harmonie des individus, l'accord des égoïsmes, etc. Et pour le second, les fins de la raison sont des données naturelles auxquelles la raison humaine doit se soumettre. Pour l'un comme pour l'autre, les fins sont de l'ordre du donné et la raison de l'ordre de la nature (une nature naturelle ou une nature rationnelle). La raison humaine n'est plus qu'un simple moyen de réalisation : pour l'empirisme, elle est un moyen oblique de réaliser les fins de la nature ; pour le rationalisme dogmatique, elle est un moyen de se réaliser elle-même, puisque ses fins définissent sa nature profonde.

Pour l'empirisme, la raison n'est pas à proprement parler faculté des fins. Celles-ci renvoient à une affectivité première, à une « nature » capable de les poser. [...] La raison est faculté d'agencer des moyens indirects, obliques ; la culture est ruse, calcul, détour. Sans doute les moyens originaux réagissent-ils sur les fins, et les transforment ; mais en dernière instance, les fins sont toujours celles de la nature. [...] Le rationalisme de son côté, reconnaît sans doute que l'être raisonnable poursuit des fins proprement rationnelles. Mais ici, ce que la raison appréhende comme fin c'est encore quelque chose d'extérieur et de supérieur : un Être, un Bien, une Valeur, pris comme règle de la volonté. Dès lors, il y a moins de différence qu'on ne pourrait croire entre le rationalisme et l'empirisme.<sup>421</sup>

Relevons l'identité pointée ici, comme en passant, entre empirisme et rationalisme : la fin y est « quelque chose d'extérieur et de supérieur ». Autrement dit : elle est donnée comme telle à la raison, qui y est soumise, *quand bien même elle serait définie comme rationnelle*. La philosophie critique de Kant n'est pas un rationalisme, parce qu'elle n'assigne pas de fin ni de nature à la raison. Il y a bien des fins rationnelles, mais elles ne sont pas extérieures ni supérieures à la raison, *elles sont la raison*.

Contre le rationalisme, Kant fait valoir que les fins suprêmes ne sont pas seulement des fins de la raison, mais que la raison ne pose pas autre chose qu'elle-même en les posant. Dans les fins de la raison, c'est la raison qui se prend elle-même pour fin. [...] Les fins ou intérêts de la raison ne sont justiciables ni de l'expérience, ni d'autres instances qui resteraient extérieures ou supérieures à la raison.<sup>422</sup>

On ne comprend pas l'originalité de cette conception de la raison et des fins qui lui sont propres

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 5-7.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 7.

sans marquer sa différence avec l'empirisme et le rationalisme dogmatique : trop vite, on croit que la raison se rapporte à une fin comme à la nature déjà définie qu'elle se doit d'être ou de réaliser. Lorsque Deleuze dit que la raison se pose elle-même, c'est précisément dans la mesure où elle n'a pas de nature et où elle est une *culture*, c'est-à-dire où elle se construit en se posant. « Les fins suprêmes de la Raison forment le système de la *Culture*. »<sup>423</sup> Pour le dire d'une formule, la raison *n'a pas* de fins, elle *est* ses propres fins.

Reste que cette formule est formelle. Comment savoir quelles sont les fins de la raison ? Est-ce parce qu'elle ne pose jamais qu'elle-même en les posant qu'il est impossible de lui définir des fins ? Au contraire, telle est la tâche première de la raison : déterminer quels sont ses intérêts et les moyens de les réaliser, c'est-à-dire ce qu'elle doit être et comment elle peut l'être. Dans cette recherche, la raison évitera de tomber dans le rationalisme dogmatique et, pour ce faire, prendra comme fil directeur sa définition formelle : auto-position de fins. La raison ne détermine ses intérêts que dans la mesure où elle vérifie que c'est bien *elle-même* qu'elle pose. C'est pourquoi elle a besoin d'une *méthode*, au sens d'une critique réglée de ses pouvoirs qui examine s'ils sont conformes à cette exigence formelle qui la définit : *l'autonomie*. Or, le paradoxe de cette méthode critique est qu'elle doit être menée par la raison seule. Si elle était menée par une quelconque instance extérieure, elle soumettrait la raison à cette instance et dérogerait à l'exigence d'autonomie. La raison ne déterminerait alors pas ses fins propres. Au contraire, une critique qui vise à assurer l'autonomie de la raison doit être une critique de la raison par la raison. Deleuze l'appelle

Une Critique immanente, la raison comme juge de la raison, tel est le principe essentiel de la méthode dite transcendantale. Cette méthode se propose de déterminer : 1° La vraie nature des intérêts ou des fins de la raison ; 2° Les moyens de réaliser ces intérêts.<sup>424</sup>

Le principe de la méthode transcendantale est d'une importance considérable pour déterminer les intérêts de la raison. L'autonomie en fournit déjà la *forme*. C'est pourquoi la méthode critique n'est pas seulement une propédeutique ou un garant de la juste détermination des intérêts de la raison. *Elle en est déjà la réalisation*, parce qu'elle est fondée sur le principe d'autonomie. La critique immanente engage la raison sur la voie de sa réalisation autonome : en elle, la raison détermine ses fins propres. Ce point est déterminant. Sans lui, on ne comprend pas pourquoi Deleuze peut dire que la connaissance satisfait un intérêt de la Raison selon Kant, son intérêt spéculatif. Kant est en effet célèbre pour avoir fait porter la méthode critique sur la raison pure, c'est-à-dire sur l'usage de la

---

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 8.

raison dans la connaissance indépendamment de toute référence à l'expérience. Or, loin d'en conclure – à l'instar de Hume – à l'inanité d'une autonomie de l'esprit rationnel dans l'usage de sa puissance ou de sa « faculté de connaître », Kant démontre la possibilité d'une connaissance *a priori*, c'est-à-dire d'un exercice autonome de cette faculté.<sup>425</sup>

Deleuze distingue entre forme inférieure et forme supérieure dans l'usage des pouvoirs de l'esprit. Une faculté est dans une forme inférieure quand elle trouve la règle de son fonctionnement en dehors d'elle-même. Elle atteint sa forme supérieure lorsqu'elle la trouve en elle-même : on la dit alors *autonome*. La faculté de connaître est dans sa forme inférieure lorsqu'elle dépend de l'expérience. Elle atteint sa forme supérieure et devient autonome dans la synthèse *a priori* de la possibilité de l'expérience, quand l'entendement lui donne sa loi. Dans ce cas, l'entendement n'a pas besoin d'une expérience : il l'anticipe en se rapportant à sa possibilité, et légifère dans la faculté de connaître. En ce sens, on peut dire que la raison au sens large trouve un intérêt dans la connaissance parce que celle-ci est susceptible d'autonomie et porte un pouvoir de l'esprit rationnel à trouver sa loi en lui-même.

Cet intérêt spéculatif de la raison est néanmoins paradoxal. Car la raison ne satisfait son intérêt spéculatif qu'à la condition d'abandonner sa force législatrice à l'entendement. Comme l'écrit Deleuze, « ce n'est donc pas la raison qui prend soin, ici, de son propre intérêt ».<sup>426</sup> Ainsi, la raison devient autonome par l'entendement. On irait cependant trop vite si l'on en concluait que, avec la *Critique de la raison pure*, Kant restreint la part de l'autonomie à la seule législation par l'entendement. Car ce n'est là qu'un aspect de l'entreprise critique dans le domaine de la connaissance. Si nous prêtons attention à la nature autonome de la critique immanente, nous en trouvons un autre, peut-être plus important : d'un côté l'esprit rationnel ne réalise sa fin spéculative que dans la mesure où « la raison pure abandonne tout à l'entendement » et est restreinte dans ses velléités de connaissance ; de l'autre, et en même temps, *il la réalise par la raison pure dans la critique elle-même*.<sup>427</sup> Parce qu'elle mène l'entreprise critique, parce que celle-ci est « immanente », la raison pure n'est pas seulement restreinte dans ses prétentions à un usage hypothétique de ses Idées, comme tâches pour l'entendement ; elle se déploie aussi de manière autonome, pour elle-même, dans l'activité critique par laquelle elle se rapporte librement à son propre pouvoir. Déjà, nous devinons le primat de la pratique : si nous voulons comprendre l'entreprise critique, nous

---

425 Deleuze distingue « deux sens » du terme faculté : un premier sens qui est celui du pouvoir de l'esprit rationnel ou humain dans le rapport qu'il entretient, par ses représentations, à l'égard d'un objet ou d'un sujet (voir *PhK*, p. 8-9) – la connaissance, le désir, le plaisir/la peine (faculté de connaître, faculté de désir, faculté de sentir) ; un deuxième sens qui désigne « une source spécifique de représentations » (sensibilité, imagination, entendement, raison) (voir *PhK*, p. 13-15).

426 *Ibid.*, p. 16.

427 Kant, *Critique de la raison pure*, A 326/B 382, trad. A. Delamarre et F. Marty, dans Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. I, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1980, p. 1035.

devons regarder ce qu'elle *fait*, au moins autant sinon plus, que ce qu'elle dégage comme résultats.

### 3) Dogmatisme, scepticisme et criticisme

*La philosophie critique de Kant* aborde la doctrine des facultés depuis le point de vue de la raison qui mène la critique, et non depuis le seul point de vue immanent de l'usage légitime des facultés. Plus exactement, Deleuze adopte la perspective tierce qui passe du point de vue de l'entendement à celui d'une raison pure – celle de la raison humaine, à la fois sensible et intelligible, appartenant au monde réglé par l'entendement et à celui réglé par la raison pure.<sup>428</sup> Cet angle de vue permet de dégager avec netteté l'apport positif et la dimension active de la *Critique de la raison pure*. Si Kant procède à une limitation de la connaissance aux lois de l'entendement, il libère aussi la raison d'une ignorance de son propre pouvoir et double la dimension négative – la restriction de la raison – d'une dimension positive – la connaissance de la raison par la raison – dont l'articulation fait en propre la critique. Pour bien comprendre ce point décisif, il est nécessaire de lire attentivement un texte peu connu et souvent cité par Deleuze dans son petit opuscule de 1963 : la seconde et dernière partie de la *Critique de la raison pure*, la *Méthodologie* ou *Théorie transcendantale de la méthode*. L'introduction de *La philosophie critique de Kant* fait d'ailleurs explicitement référence à ce texte, comme l'indique son intitulé : « La méthode transcendantale ».<sup>429</sup> Dans la *Théorie transcendantale de la méthode*, Kant engage le débat avec le véritable adversaire de la critique.<sup>430</sup> Non pas, comme on pourrait d'abord le penser, le dogmatisme. Certes, la critique est opposée « au dogmatisme, c'est-à-dire à la présomption de progresser seulement avec une connaissance pure par concepts (la connaissance philosophique), d'après des principes tels que ceux que la raison emploie depuis longtemps ».<sup>431</sup> Mais l'opposition est singulière. En effet, la critique *n'engage pas le combat* avec ces différentes thèses dogmatiques opposées les unes aux autres sur « le champ de bataille de ces combats sans fin [...] qu'on appelle *Métaphysique*. »<sup>432</sup> Elle ne pénètre

---

428 Kant fait souvent état de deux points de vue que peut épouser un être raisonnable. Voir par exemple la célèbre *Introduction* à la *Critique de la Faculté de Juger*, ou ce texte de la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* : « un être raisonnable doit, *en tant qu'intelligence* [...], se regarder lui-même comme appartenant, non au monde sensible, mais au monde intelligible ; il a donc deux points de vue d'où il peut se considérer lui-même et connaître les lois de l'exercice des facultés, par suite de toutes ses actions ; *d'un côté*, en tant qu'il appartient au monde sensible, il est soumis aux lois de la nature (hétéronomie) ; *de l'autre côté*, en tant qu'il appartient au monde intelligible, il est soumis à des lois qui sont indépendantes de la nature, qui ne sont pas empiriques, mais fondées uniquement dans la raison. » Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos revue et modifiée par F. Alquié, dans Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. II, *op. cit.*, p. 323.

429 Deleuze, *PhK*, p. 5.

430 Ce débat ressurgit dans la *Critique* en ses moments capitaux, comme le suggère Deleuze.

431 Kant, *Critique de la raison pure*, B XXXV, *op. cit.*, p. 751.

432 *Ibid.*, A VIII, p. 725-726.

pas dans l'« arène ».<sup>433</sup> Sur ce point précis, la critique ne se distingue pas de l'attitude sceptique.<sup>434</sup>

On connaît la qualification sévère des sceptiques posée par Kant dans la préface de la première édition de la *Critique* :

Au début, sa domination [celle de la métaphysique] était, sous l'administration des *dogmatiques, despotique*. Mais comme sa législation portait encore la trace de l'ancienne barbarie, elle dégénéra peu à peu par suite de guerre intestines, en une pleine *anarchie*, et les *sceptiques*, une espèce de nomades, qui ont en horreur tout établissement stable sur le sol, rompaient de temps en temps le lien social.<sup>435</sup>

Kant apparaît ici le pourfendeur intransigeant d'une pensée de la mobilité et du devenir instables, de « cet étrange nomade contre qui la première critique établit sa citadelle ».<sup>436</sup> Il est alors aisé de le présenter comme un philosophe effrayé devant ce risque célèbre évoqué dans la « Dédution des concepts purs de l'entendement » de la première édition de la *Critique de la raison pure*, d'une expérience insoumise aux règles de l'entendement : « si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se transformait tantôt en une figure animale, tantôt en une autre, si dans un long jour la campagne était couverte tantôt de fruit, tantôt de glace et de neige »...<sup>437</sup> Et il est tout aussi aisé de lui opposer un Deleuze penseur du nomadisme et de la réalité de l'expérience, en deçà de son quadrillage et de sa formalisation par le dispositif kantien du sens commun logique.<sup>438</sup> Si cette lecture n'est pas fausse à proprement parler, elle nous semble

---

433 *Ibid.*, B XV, p. 738.

434 Il y a là une rivalité qui, dès la Préface, nous indique quel est l'ennemi profond du kantisme. Mais pas au sens où l'entendent la plupart des commentateurs de Deleuze : les sceptiques ne relèvent pas de ce que Kant ne veut pas voir et qu'il repousse ; au contraire, ils sont son point d'appui, ils constituent sa pierre de touche. En ce sens, pour l'entreprise critique, ils sont plutôt comme des amis, si par amitié on tend cette amitié grecque aux sources de la philosophie, qui rend possible la compétition entre rivaux. Voir Deleuze et Guattari, *Qph ?*, p. 14-15 et p. 33.

435 Kant, *Critique de la raison pure*, A IX, *op. cit.*, p. 726.

436 Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, *op. cit.*, p. 91. J.-C. Martin poursuit : « Autrement dit, ce que les appareils d'états despotiques et l'administration dogmatique n'ont pas su délimiter, territorialiser, assainir, ce sol que les nomades sceptiques font fuir de toutes parts, à travers leurs trous de taupes intempestifs, incapables d'élire domicile, il faut le reconquérir et le stabiliser à tout prix. Ces nomades, avec leurs végétations folles et leurs délires, leur rhizome et leurs galeries souterraines susceptibles de perforer ou de pirater le cloisonnement despotique des catégories, la *Critique de la raison pure* doit les vaincre, une fois pour toutes, au sein de son arène, afin que, dans le berceau du monde, se lève le gladiateur victorieux ayant étouffé les germes de cette vie qui mord sur tous les types humains, refusant le développement sédentaire et irréversible d'une race en particulier. » (*Ibid.*, p. 91-92).

437 Kant, *Critique de la raison pure*, A 100-101, *op. cit.*, p. 1407.

438 Avec ce que ce renversement implique de transformation : le nomadisme valorisé n'est pas le chaos décrit et redouté par Kant, mais le chaosmos qui permet de sortir d'une alternative toujours kantiennne. Voir Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, *op. cit.*, p. 44-45 : « se décider en faveur du chaos plutôt que pour une organisation fondée sur le schématisme, c'est tout aussi bien s'enfermer, de manière définitive, dans la clôture d'un dispositif dont on n'a pas vraiment choisi les termes. [...] On présuppose, de façon systématique, qu'en deçà du divers formel distribué dans un temps homogène et successif (*chronos*), on se heurte au chaos total indéterminé. [...] La métaphysique trouve donc sa clôture dans l'alternative suivante : ou bien il faut postuler l'existence d'une diversité réglée sous un temps homogène et irréversible, sous un temps uniforme comme support de toutes ses parties, ou bien l'on doit admettre le chaos de l'*Ungrund*. À cet égard, il est inévitable que ceux qui font l'apologie du sans-fond,

néanmoins manquer l'enjeu de la lecture deleuzienne de Kant. Elle le manque parce qu'elle oblitère l'importance du débat entre la philosophie transcendantale et l'empirisme humien pour le kantisme d'abord, pour la lecture qu'en fait Deleuze ensuite, et pour la philosophie deleuzienne elle-même enfin. Car le rapport de Kant aux sceptiques est complexe – plus en tout cas, que ne le laisse entendre la préface à la première *Critique*. Ce n'est pas une condamnation sans appel. Dans ses lectures successives du kantisme, dans *Empirisme et subjectivité* puis dans *La philosophie critique de Kant*, Deleuze a marqué beaucoup d'intérêt pour cette complexité. Loin de « prendre parti » pour les uns contre l'autre, il travaille la différence entre deux problèmes incompatibles : le rapport entre Kant et le scepticisme, en particulier celui de Hume, est l'indice d'une mutation dans la pensée, non de la conjuration du danger du sensible pour une pensée de la représentation et du sens commun.<sup>439</sup> Au cœur de cette mutation, Deleuze construit un troisième problème qui lui est propre.

La préface de la première édition ne laisse guère de place à la discussion des thèses sceptiques. Il n'en va pas de même dans la *Méthodologie*. Ici, à travers la figure de Hume, Kant livre le vrai visage du scepticisme : un adversaire sérieux et rigoureux, un ennemi qui conditionne plus la philosophie critique qu'il ne menace son intégrité. La critique « n'est pas impliquée dans les controverses » de la métaphysique dogmatique.<sup>440</sup> Elle est un certain usage de la raison pure, celle-là même qui débat dans ces controverses. Mais un usage qui, justement, n'intervient pas dans les débats. Elle les regarde et les laisse se dérouler. Le conseil de la critique aux êtres rationnels est le suivant :

Au lieu donc de vous jeter avec l'épée dans la mêlée, tenez-vous plutôt sur la position assurée de la critique, pour regarder tranquillement de là ce combat qui peut être pénible pour les champions, mais qui, pour vous, doit être un divertissement, et dont l'issue ne sera certainement pas sanglante, mais fort profitable à vos lumières.<sup>441</sup>

---

du vertige des profondeurs abyssales restent prisonniers de l'alternative kantienne. La découverte de Deleuze est ailleurs. »

439 Formulant pour la première fois une exigence qui traverse tout son travail d'historien de la philosophie, jusqu'à la thématisation de l'activité philosophique elle-même dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, avec Guattari. Voir *ES*, p. 120 : « En vérité, une seule espèce d'objections est valable : celle qui consiste à montrer que la question posée par tel philosophe n'est pas une bonne question, qu'elle ne force pas assez la nature des choses, qu'il fallait autrement la poser, qu'on devait la poser mieux ou en poser une autre. Et c'est bien de cette façon qu'un grand philosophe objecte à un autre : par exemple, nous le verrons plus tard, lorsque Kant critique Hume. [...] Nous n'avons pas à tenter ce jugement ; il revient à la philosophie, non pas à l'histoire de la philosophie. ». Et *Qph ?*, p. 32-33 : « quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre, et qui font fondre les anciens concepts comme on peut fondre un canon pour en tirer de nouvelles armes. On n'est jamais sur le même plan. Critiquer, c'est seulement constater qu'un concept s'évanouit, perd de ses composantes ou en acquiert qui le transforment, quand il est plongé dans un nouveau milieu. »

440 Kant, *Critique de la raison pure*, A 751/B 779, *op. cit.* p. 1326.

441 *Ibid.*, A 747/B 775, p. 1322-1323.

L'usage critique de la raison pure revient à adopter une position de neutralité, voire d'indifférence relative, à l'égard du dogmatisme. Il s'agit de ne pas prendre position, sans craindre pour autant les arguments des combattants les plus acharnés – « dans cette dialectique, il n'y a pas de victoire dont vous ayez sujet de vous alarmer. »<sup>442</sup> Or cette attitude est pour le moins proche de celle adoptée par « l'usage sceptique de la raison pure, que l'on pourrait appeler le principe de *neutralité* dans toutes ses controverses. »<sup>443</sup> Avec le principe sceptique de neutralité la raison met à distance ses propres faits, afin de les analyser : « soumettre à l'examen, et, suivant, les circonstances, au blâme, les faits de la raison. »<sup>444</sup> Le sceptique, écrit Kant, opère ainsi « le second pas » de la raison.<sup>445</sup> Le premier était dogmatique. Il consistait à poser des jugements, affirmatifs ou négatifs, sur l'inconditionné ou la chose en soi : le sujet, psychologique, au fondement du sens interne comme auto-affection de la pensée ; le terme, cosmologique, au fondement de la série des phénomènes naturels ; l'être, théologique, au fondement de la singularité de toute chose possible.<sup>446</sup> Regardant à distance les dogmatiques qui se prononcent et s'opposent sur l'existence ou l'impossibilité de l'âme, du monde et/ou de l'être suprême, le sceptique procède à une suspension du jugement. Malgré le fait qu'il se retire du combat plutôt que de s'y investir plus encore, il fait bien un second pas, prenant son point de départ dans la situation dogmatique pour en sortir et la dépasser.

Le combat dogmatique porte en lui le germe de sa propre destruction, par épuisement.<sup>447</sup> D'où vient cette fragilité des positions dogmatiques ? Du dogmatisme lui-même, du dogmatisme comme tel, qui prétend franchir les limites de l'expérience. Sa force est sa faiblesse : il affirme l'invérifiable, lequel est aussi, pour cette raison, le plus sujet à caution, à soupçon, voire à moquerie. Détruire une position dogmatique n'est donc pas difficile. Le problème est plutôt de ne pas y

---

442 *Ibid.*, p. 1323.

443 *Ibid.*, A 756/B 784, p. 1330.

444 *Ibid.*, A 760/B 788, p. 1332.

445 *Ibid.*, A 761/B 789, p. 1333.

446 Selon la tripartition célèbre des idées transcendantales en « trois classes, dont la première contient l'unité absolue (inconditionnée) du sujet pensant ; la seconde, l'unité absolue de la série des conditions du phénomène ; la troisième, l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général. Le sujet pensant est l'objet de la *psychologie* ; l'ensemble qui comprend tous les phénomènes, (le monde) celui de la *cosmologie*, et la chose qui contient la condition suprême de la possibilité de tout ce qui peut être pensé (l'être de tous les êtres), l'objet de la *théologie*. » *Ibid.*, A 334/B 392, p. 1042.

447 Sur cette autodestruction, voir notamment la préface de la première édition (les « guerres intestines », A IX, *op. cit.*, p. 726) ou, dans les *Prolégomènes*, la « solution de la question générale des “Prolégomènes” : comment la métaphysique comme science est-elle possible ? » (l'autodestruction impliquée dans tout art faux et toute science vaine, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, *op. cit.*, p. 153). Le thème de l'épuisement est aussi une constante sous la plume de Kant à propos des combats dogmatiques : voir par exemple la présentation de l'« antithétique de la raison pure » dans la *Dialectique transcendantale* (*Critique de la raison pure*, A 422-423/B 450-451, *op. cit.*, p. 1082), et toute la deuxième section de la *Méthodologie* : « Discipline de la raison pure par rapport à son usage polémique » (*ibid.*, A 738-758/B 766-786, *op. cit.*, p. 1316-1330).

retomber. S'opposer à cette position, c'est toujours risquer de reprendre à son propre compte les défauts de l'adversaire, et affirmer à son tour quelque chose d'invérifiable, fût-ce sous la figure d'un jugement négatif – dire que Dieu n'existe pas, c'est affirmer cet invérifiable que Dieu n'existe pas. Ainsi, bien souvent, on nie aujourd'hui la chose affirmée hier avec une assurance *et* une fragilité identiques.<sup>448</sup> « Par quel moyen [deux personnes opposées] termineront-elles la controverse, puisque aucune des deux ne peut rendre sa cause directement compréhensible et certaine, mais seulement attaquer et réfuter celle de son adversaire ? »<sup>449</sup> On comprend le caractère infini du combat ; c'est au juste un caractère indéfini, qui n'en finit pas et semble ne pouvoir jamais en finir. La nouvelle vérité d'aujourd'hui, fraîchement issue de la destruction de celle d'hier, se trouvera demain réduite à néant par l'objection d'une position adverse. Comme le diront les *Prolégomènes*, « on tourne perpétuellement sur place sans avancer d'un pas », participant d'un temps sans changement, sans mesure d'un écart, et donc sans histoire.<sup>450</sup> C'est pourquoi « les disputes interminables d'une raison purement dogmatique » ne constituent, en définitive, même pas un combat.<sup>451</sup> « Ce qui met fin aux querelles [...] c'est une victoire dont se vantent les deux partis et qui n'est ordinairement suivie que d'une paix mal assurée »<sup>452</sup>, laquelle entraîne, au bout du compte, cette conclusion :

Il n'y a donc proprement aucune polémique dans le champ de la raison pure. Les deux partis s'escriment dans l'air et ne se battent qu'avec leur ombre, car ils sortent des limites de la nature et vont dans une région où rien ne s'offre à la prise de leur dogmatisme, rien qu'ils puissent saisir et retenir. Ils ont bien combattu, les ombres qu'ils ont pourfendues se refont en un clin d'œil comme les héros dans le Walhalla, pour qu'ils puissent toujours renouveler le plaisir de combats aussi peu sanglants.<sup>453</sup>

Le scepticisme en découle, comme la déception d'un Don Quichotte épuisé. La raison n'en peut plus de ses propres prétentions : sa propre vanité lui apparaît... vaine, dans un écart à soi, un mouvement réflexif qui la tire hors de l'arène comme hors d'un rêve – le fameux réveil du sommeil

---

448 La métaphysique est cette discipline « où tout un chacun, ignorant par ailleurs tout le reste, se permet un jugement décisif, puisqu'en effet en ce domaine on ne dispose pas encore de poids et de mesures sûrs pour distinguer la profondeur du bavardage superficiel. » *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, *op. cit.*, p. 18.

449 Kant, *Critique de la raison pure*, A 750/B 778, *op. cit.*, p. 1325.

450 Tant et si bien que, « depuis l'origine de la métaphysique, aussi loin que remonte son histoire », c'est une attaque récente qui en est l'événement le plus marquant, le « plus décisif », celui qui introduit enfin une césure : l'empirisme de David Hume. Voir Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, *op. cit.*, p. 18-19. Encore faut-il le dire vite, car il fut si mal compris et ses successeurs et adversaires « méconnaissent tellement son invite à s'amender que tout resta en l'état ancien, comme s'il ne s'était rien passé. » (Je souligne) *Ibid.*, p. 21. De sorte que cette « science en est encore là où elle était au temps d'Aristote ». *Ibid.*, p. 155.

451 Kant, *Critique de la raison pure*, A 752/B 780, *op. cit.*, p. 1326.

452 *Ibid.*, A 751/B 779, p. 1326.

453 *Ibid.*, A 756/B 784, p. 1329.



dogmatique.<sup>454</sup> Alors, avec la dissolution du combat et de l'adversaire, il devient clair que les positions opposées procèdent d'une même attitude à l'égard de *l'expérience* : celle qui, même quand elle nie, affirme savoir sans recours à l'expérience, c'est-à-dire pose un jugement qui prétend déterminer ce qui n'est pas livré par l'expérience. Par exemple, les dogmatiques espèrent « trouver un jour des démonstrations évidentes des deux propositions cardinales de notre raison pure : Il y a un Dieu, Il y a une vie future. »<sup>455</sup> Idée d'un être de tous les êtres, l'Être suprême ; Idée d'une substance au fondement de notre pensée, l'âme. Mais ces propositions ne sont ni vraies ni fausses. Elles portent sur ce qui ne peut pas être donné et qui est au-delà de l'expérience : « où la raison prendrait-elle le fondement de pareilles affirmations synthétiques qui ne se rapportent pas à des objets de l'expérience et à leur possibilité interne ? »<sup>456</sup> Et le nerf de l'argument de Kant, repris sur ce point au scepticisme, consiste à étendre cette mise en question à la position opposée, qui soutient l'inexistence de Dieu et de l'âme (et, partant, d'une vie future).

Mais il est aussi apodictiquement certain qu'il ne se présentera jamais aucun homme, quel qu'il soit, qui puisse soutenir le *contraire* avec la moindre apparence, à plus forte raison dogmatiquement. Car comme il ne pourrait le démontrer qu'au moyen de la raison pure, il faudrait qu'il entreprît de prouver qu'un être suprême, ou que le sujet pensant en nous, comme pure intelligence, est *impossible*. Mais d'où tirerait-il les connaissances qui l'autoriseraient à juger ainsi synthétiquement de choses qui dépassent toute expérience possible ?<sup>457</sup>

La *Critique de la raison pure* s'ouvre par l'identification célèbre de la métaphysique au dogmatisme : le dogmatisme se définit par un usage de la raison *pure* dans la connaissance, c'est-à-dire par un usage pur de la raison dans la connaissance. La raison prétend connaître par elle-même, sans appui extérieur, sans l'aide de l'expérience. Ses jugements, « comme ils vont au-delà des limites de toute expérience, ne connaissent plus désormais de pierre de touche prise à l'expérience. »<sup>458</sup> La lecture de la *Méthodologie* permet de déterminer l'origine de la critique, comme critique du dogmatisme : l'attitude sceptique de neutralisation, c'est-à-dire de mise à distance, du combat où s'affrontent les positions opposées mais au fond similaires de la raison *pure*.

---

454 La formule célèbre est tirée des *Prolégomènes* : « Je l'avoue franchement : ce fut l'avertissement de David Hume, qui, voilà plusieurs années, interrompit d'abord mon sommeil dogmatique » (*op. cit.*, p. 23). On trouve déjà une expression similaire dans la *Critique de la raison pure*, justement dans la *Théorie transcendantale de la méthode*, où Kant écrit que l'attitude sceptique est « seulement un moyen de la réveiller [la raison] de son doux rêve dogmatique » (A 757/B 785, *op. cit.*, p. 1330).

455 *Ibid.*, A 741-742/B 769-770, p. 1319.

456 *Ibid.*, A 742/B 770, p. 1319.

457 *Ibid.*

458 *Ibid.*, A IX, p. 725.

Le scepticisme dévoile le postulat commun aux jugements affirmatifs et négatifs de la raison pure : tous prétendent affirmer quelque chose indépendamment de toute expérience, et restent à cet égard également invérifiables.

Tel est en effet le sort de toutes les affirmations de la raison pure : comme elles dépassent les conditions de toute expérience possible, en dehors desquelles on ne trouve nulle part aucun document de la vérité, [...] elles prêtent toujours le flanc à l'adversaire, et réciproquement elles peuvent mettre à profit le côté faible de leur adversaire.<sup>459</sup>

#### 4) *Le danger de l'indifférence selon Kant : critique de l'attitude sceptique*

La *Théorie transcendantale de la méthode* montre que la philosophie critique trouve dans l'attitude sceptique son point de départ. Elle y trouve aussi, mais cette fois par distinction, l'originalité de sa méthode. On l'a vu, Kant écrivait que « le premier pas dans les choses de la raison pure, pas qui en marque l'enfance, est dogmatique. » L'attitude sceptique effectue le second pas, « et témoigne de la circonspection du jugement averti par l'expérience. » Mais ce second pas n'a de véritable intérêt pour la raison, selon Kant, que s'il est suivi d'un troisième qui le dépasse et l'affermir à la fois, le prolonge et le fonde : « il faut encore un troisième pas, et il n'incombe de le faire qu'au jugement mûr et adulte qui se fonde sur des maximes fermes et d'une universalité inattaquable. »<sup>460</sup> Tout se passe comme si le stade sceptique n'avait de valeur qu'en vue du troisième, le stade critique ; comme si, indépendamment de ce dernier, il perdait sa pertinence et menaçait la marche de la raison. Car le principe de neutralisation sur lequel il s'appuie est avant tout le produit d'une déception : la raison est déçue de ne pas parvenir à obtenir, une fois au moins, une victoire sur le champ de bataille métaphysique. Aussi risque-t-elle non seulement d'entretenir une indifférence relative à l'égard des combats qui l'animaient naguère, mais surtout de tomber dans un état d'indifférence absolue. C'est l'« indifférentisme » dont parle la préface de la première édition de la *Critique*.<sup>461</sup> Les *Prolégomènes* résument avec rigueur et précision la nature ambiguë du scepticisme aux yeux de Kant :

Bien que le temps de la ruine de toute métaphysique dogmatique soit indubitablement venu,

---

459 *Ibid.*, A 750-751/B 778-779, p. 1325-1326.

460 *Ibid.*, A 761/B 789, p. 1333.

461 *Ibid.*, A X, p. 727. Sur ce point, voir la note 1, p. 1565 : « L'«indifférentisme», aussi bien philosophique que religieux, était répandu dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle en Allemagne. H. Vaihinger signale l'existence d'une secte des «Indifférentistes» (*Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1922, I, p. 99). »

il s'en faut pourtant de beaucoup que l'on puisse dire que le temps de sa renaissance au moyen d'une critique de la raison solide et complète ait au contraire déjà paru. Toute transition d'une inclination à l'inclination opposée passe par un état d'indifférence, et ce moment est le plus *dangereux* de tous *pour un auteur*, mais cependant, à mon avis, le plus *favorable à la science*.<sup>462</sup>

Tout est dit dans ce texte : la dualité tendancielle de l'état d'indifférence, la nature exacte du danger qu'il représente et de sa nécessité, voire de son bénéfice. Eu égard à celui qui l'éprouve, à cet « auteur » qui utilise la raison, l'indifférence est le « moment le plus dangereux de tous » ; mais du point de vue du mouvement scientifique, c'est-à-dire de la marche de la raison pure, c'est le moment « le plus favorable ». La préface de la *Critique de la raison pure* le dit à sa manière, lorsqu'elle évoque la « doctrine mère du chaos et de la nuit dans les sciences, mais en même temps cependant origine, du moins prélude, de leur proche transformation et illumination ».<sup>463</sup> Aussi est-ce « un phénomène qui mérite attention et réflexion », mais aussi prudence.<sup>464</sup> Qu'est-ce qui perd l'auteur sceptique, qu'est-ce qui l'empêche d'effectuer le pas supplémentaire transformant son indifférence en intérêt rationnel fondé et ses doutes en méthode critique ?

Dans la *Dialectique transcendantale*, Kant fournit une première piste, qu'il affinera dans la *Méthodologie* par un examen de l'empirisme humien. La critique fait de l'indifférence un instrument par lequel la raison suspend son jugement pour mettre en doute ses propres assertions et interroger sa propre nature. Au contraire, les « indifférentistes » prennent l'état d'indifférence pour une fin de la raison. C'est d'ailleurs pourquoi ils ne le sont pas vraiment : ce sont de « prétendus indifférentistes », car ils s'affectent d'indifférence, ils sont indifférents à tout, sauf à leur propre état d'indifférence, et donc à tout ce qui peut le motiver. Les indifférentistes, en ce sens, sont, eux aussi, à leur manière, des dogmatiques : ils affirment, sans avoir fondé leurs propos, que la nature de la raison n'est rien d'autre qu'indifférence. Leur indifférence repose avant tout sur la prétention à une certaine connaissance de la raison, qui suppose elle aussi un *dépassement* de l'expérience.

Il est vain, en effet, de vouloir affecter de l'*indifférence* [*Gleichgültigkeit*] à l'égard de telles recherches [...]. Aussi tous ces prétendus *indifférentistes* [*Indifferentisten*], quelque souci qu'ils aient pris de se rendre méconnaissables en changeant la langue de l'école en un ton populaire, retombent-ils inévitablement, pour peu seulement qu'ils pensent, dans des

---

462 Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future se présentant comme science*, *op. cit.*, p. 153. Je souligne

463 Kant, *Critique de la raison pure*, A X, *op. cit.*, p. 727.

464 *Ibid.*, AXI.

Il faut donc distinguer trois types d'indifférentismes : un indifférentisme prétendu ; un indifférentisme absolu ; un indifférentisme relatif. Le premier est en réalité une forme de dogmatisme renaissant : la raison y suit la destruction sceptique des prétentions dogmatiques de la raison et s'adapte à la déception conséquente, la reprenant à son compte. C'est une instrumentalisation dogmatique d'un état de la raison qui semblait dégagée des combats dogmatiques : il marque ce moment où la métaphysique prend le masque le plus pervers, celui de son propre contraire. Kant y voit le plus dangereux des dogmatismes, aboutissement suprême de l'autodestruction de la raison : la raison s'y moque de la raison.<sup>466</sup> L'indifférentisme absolu est un cas-limite. À dire vrai, selon Kant, il n'affecte pas la raison en tant que telle, mais plutôt son porteur individuel : il touche un « auteur » c'est-à-dire un individu rationnel, qui risque, lui, d'y laisser sa raison, sinon plus. Contrairement au premier la mise en doute est effective, absolument destructrice. Elle se propage sur tout, y compris sur l'intérêt rationnel d'un individu. Cette limite préoccupe peut-être Kant plus qu'il ne semble à la lecture des *Critique*. Deleuze y voit le danger le plus important de la raison pratique, selon le kantisme.<sup>467</sup> Reste que ce dernier en est relativement prémuni, l'ayant relégué en dehors de la raison elle-même. Il est par contre certain que ce cas-limite travaille toute la philosophie de Deleuze, en particulier les textes sur l'image de la pensée ; c'est aussi un risque pointé par Hume, selon *Empirisme et subjectivité* – nous reviendrons sur tout ceci. Enfin, l'indifférentisme relatif revient à utiliser la limite que constitue le second à des fins qui le dépassent et qui l'empêchent d'aller jusqu'à l'absolu : il intègre la mise en doute réelle – et non simulée – dans une « méthode sceptique ». Celle-ci est également une limite, mais temporelle ou dynamique cette fois. C'est le mouvement liminaire de l'attitude critique.<sup>468</sup> C'est à ce mouvement que Hume donne accès, même s'il reste en-deçà de son accomplissement dans ce pas supplémentaire qui mène de la méthode sceptique à la méthode critique. Or selon Kant, l'arrêt du mouvement de la raison pure vers la critique risque de nous reconduire au dogmatisme, dans l'indifférentisme prétendu, ou à la

---

465 *Ibid.*

466 De ce point de vue, il est proche du dogmatisme antécédent qui niait plutôt qu'il n'affirmait ou, comme on veut, qui affirmait l'impossibilité plutôt que la réalité d'un inconditionné.

467 Voir Deleuze, *PhK*, p. 57 : « Un seul contresens est dangereux, concernant l'ensemble de la Raison pratique : croire que la morale kantienne reste indifférente à sa propre réalisation. » Si le contresens est dangereux, ce n'est pas pour l'histoire de la philosophie, mais pour l'individu qui épouse la morale kantienne, c'est-à-dire pour la réalisation de la morale kantienne elle-même.

468 La distinction entre « scepticisme » et « méthode sceptique » est posée dans la *Dialectique transcendante* : « Cette méthode, qui consiste à assister à un combat d'assertions, ou plutôt à le provoquer, non pour trancher à la fin en faveur de l'un ou de l'autre parti, mais pour rechercher si l'objet n'en serait point par hasard une pure illusion, à laquelle chacun s'attache en vain et où il n'a rien à gagner, quand même il n'y rencontrerait pas de résistance, cette manière d'agir, dis-je, peut être désignée sous le nom de *méthode sceptique*. Elle est tout à fait distincte du *scepticisme*, principe d'une ignorance artificielle et scientifique, qui mine les fondements de toute connaissance pour ne lui laisser nulle part, si possible, ni sûreté, ni assurance. » *Ibid.*, A 432-434/B 451, p. 1082-1083.

destruction de l'individu rationnel, dans l'indifférentisme absolu – c'est pourquoi il y a chez Hume « un défaut qu'il avait [...] en commun avec tous les dogmatiques ».<sup>469</sup> La méthode sceptique est nécessaire, mais largement insuffisante : elle rend à son tour nécessaire une méthode critique.

En dévoilant la prétention de la raison dans son usage dogmatique, Hume révèle la prétention de la raison dans toute connaissance. Le dogmatisme est présomptueux, dans sa pratique et dans ses résultats. Le concept autour duquel Hume articule son propos est celui de causalité. Dans un jugement de causalité, la raison dit plus que ce qui lui est donné par l'expérience. Elle établit une relation de *nécessité* entre la cause et l'effet. Or l'expérience nous donne une relation à chaque fois singulière. Certes cette relation peut être répétée, mais jamais elle ne peut permettre d'affirmer avec certitude, devant la présentation de la cause, la venue future de l'effet : j'ai beau avoir vu, depuis ma naissance, le soleil se lever à mon réveil, rien ne m'assure un nouveau lever du soleil demain matin. Un jugement de nécessité, et plus généralement une inférence causale relèvent de la croyance. L'objectivité n'y est qu'apparente ; les principes de notre connaissance sont subjectifs, rien que subjectifs. Ce sont des principes de la nature humaine, et non des principes de la Nature. Telle est la sagesse sceptique. Au contraire, le dogmatisme affirme contenu dans la nature ce qui n'est qu'un ajout de notre raison, un dépassement du donné par la subjectivité rationnelle. Il s'arroge le pouvoir de connaître *a priori*, sans l'expérience. À ses yeux, le mouvement par lequel il dépasse le donné et effectue un jugement de connaissance nous livre la nature elle-même, comme nature rationnelle. De la sorte, les dogmatiques prétendent savoir ce qui est au-delà de l'expérience, par une utilisation du principe de causalité à propos des simples idées de la raison pure. Contre une telle prétention induite, Hume soutient la subjectivité de la connaissance : elle est l'effet du principe de l'expérience et de l'habitude, qui sont des principes de notre nature subjective. Il est possible que la valeur objective prétendue par la raison se trouve correspondre avec les structures profondes de la nature. Il est possible que les principes de la nature humaine s'accordent avec les principes de la Nature constitutifs du donné : mais cela, la raison ne peut le savoir, elle doit au mieux se contenter de le croire. Kant résume l'entreprise humienne dans la *Méthodologie* :

Il s'arrêta surtout sur le principe de la causalité, et remarqua fort justement à son propos que la vérité de ce principe (voire même la valeur objective d'une cause efficiente en général) ne repose sur aucune pénétration, c'est-à-dire sur aucune connaissance *a priori*, et que par conséquent ce n'est nullement la nécessité de cette loi, ce sont au contraire une simple utilité générale de cette loi dans le cours de l'expérience et la nécessité subjective qui en résulte et

---

469 *Ibid.*, A 767/B 795, p. 1337.

qu'il nommait habitude qui font toute l'autorité de ce principe. Or, de l'impuissance de notre raison à faire de ce principe un usage qui dépasse toute expérience, il conclut à la vanité de toutes les prétentions en général qu'a la raison de dépasser l'empirique.<sup>470</sup>

La critique kantienne du scepticisme humien s'articule autour de l'idée de « dépassement » qui constitue, selon Kant, l'apport propre de Hume à la théorie de la connaissance. Cela n'a pas échappé à Deleuze. L'exposition du « rapport des facultés dans la critique de la raison pure » qui forme le premier chapitre de *La philosophie critique de Kant* s'ouvre sur l'identification de l'*a priori* constitutif de la connaissance avec l'idée de dépassement du donné :

*L'a priori* se définit comme indépendant de l'expérience, mais précisément parce que l'expérience ne nous « donne » jamais rien qui soit universel et nécessaire. Les mots « tous », « toujours », « nécessairement » ou même « demain », ne renvoient pas à quelque chose dans l'expérience : ils ne dérivent pas de l'expérience, même s'ils s'appliquent à elle. Or, quand nous connaissons, nous employons ces mots : nous disons *plus* que ce qui nous est donné, nous *dépassons* les données de l'expérience. – On a souvent parlé de l'influence de Hume sur Kant. Hume, en effet, fut le premier à définir la connaissance par un tel dépassement.<sup>471</sup>

Déjà, dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze confrontait empirisme et philosophie transcendantale autour de cette idée. Certes, l'un et l'autre posent différemment le problème du dépassement. Ainsi l'empirisme pose la question suivante : « comment, dans le donné, peut-il se constituer un sujet tel qu'il dépasse le donné ? »<sup>472</sup> Il interroge la « construction » du sujet dans le donné. La philosophie transcendantale, elle, questionne la « constitution » du donné par le sujet : « comment peut-il y avoir du donné, comment quelque chose peut-il se donner à un sujet, comment le sujet peut-il se donner quelque chose ? »<sup>473</sup> Mais l'un comme l'autre partent du même terrain critique du dépassement ou de la prétention de la raison :

Du donné, j'infère l'existence d'autre chose qui n'est pas donné : je crois. César est mort, ou Rome a existé, le soleil se lèvera, et le pain nourrit. Dans la même opération, en même temps, je juge et je me pose comme sujet : en dépassant le donné. J'affirme plus que je ne sais. Si bien que le problème de la vérité doit se présenter et s'énoncer comme le problème critique de la subjectivité elle-même : de quel droit l'homme affirme-t-il plus qu'il ne sait ?<sup>474</sup>

470 *Ibid.*, A 760/B 788, p. 1332.

471 Deleuze, *PhK*, p. 19.

472 Deleuze, *ES*, p. 91-92.

473 *Ibid.*, p. 92.

474 Deleuze, *ES*, p. 91. Voir aussi p. 19-20 : « le dépassement concerne exclusivement la connaissance : il porte l'idée

Dans la *Méthodologie*, Kant estime que la réponse de Hume à cette question était : d'aucun autre droit que celui, pragmatique, de l'utilité d'une telle affirmation « dans le cours de l'expérience ». Partant, le jugement de connaissance est une simple présomption fondée sur un sentiment de nécessité issu de l'expérience, sentiment qu'on appelle « habitude ». Le dépassement propre à la connaissance et, partant, « tous les prétendus principes *a priori* de la raison » ne sont rien d'autre

qu'une habitude résultant de l'expérience et de ses lois, rien par conséquent que des règles empiriques, c'est-à-dire contingentes en soi, auxquelles nous attribuons une nécessité et une universalité présumées.<sup>475</sup>

La causalité est donnée par l'expérience – par le biais de l'habitude – et ne peut être affirmée *a priori*. Kant en tire une double critique, apparemment contradictoire : Hume ne va pas au bout de son analyse des prétentions de la raison ; et en même temps, il va trop loin dans ses conclusions. D'un côté, il ne soumet pas l'ensemble des évidences de la raison à sa mise en question. Et de l'autre, il va trop loin, en concluant qu'il n'y a pas de connaissances *a priori* : selon Kant, Hume a mis dans la connaissance tout ce sur quoi il avait porté le doute, reléguant le reste – les évidences de la raison insoupçonnées – dans l'idée d'expérience. Ainsi, Hume prolonge la prétention de la raison lorsqu'il parle de l'expérience : il y voit du donné, alors que ce ne sont peut-être que des idées rationnelles. Pour le dire d'une formule, il qualifie *a priori* l'*a posteriori*. L'exemple donné dans la *Méthodologie* est celui du principe de permanence. Si Hume avait méthodiquement étendu son scepticisme à toutes les évidences de la pensée, y compris celles qui portent sur l'expérience,

il aurait trouvé que le *principe de la permanence*, par exemple (pour ne faire ici mention que de celui-là) est, tout aussi bien que celui de la causalité, un principe qui anticipe l'expérience. Par là il aurait pu assigner aussi des limites déterminées à l'entendement qui s'étend *a priori* et à la raison pure.<sup>476</sup>

L'empirisme perpétue les prétentions de la raison en invoquant naïvement l'expérience. Seules certaines d'entre elles ont été mises de côté. Kant en conclut que Hume en est resté au seul niveau des *faits*. Sous le coup d'une déception affectant *certaines* usages de la raison – ainsi les inférences causales –, Hume a mis en doute la certitude qui les accompagnaient. Or, non seulement il n'a pas

---

au-delà d'elle-même, lui donnant un rôle, affirmant son objet, constituant ses liens. »

475 Kant, *Critique de la raison pure*, A 765/B 793, *op. cit.*, p. 1336.

476 *Ibid.*, A 767/B 795, p. 1337.

étudié l'ensemble de notre pouvoir de connaître, mais surtout il n'a pas porté le débat sur sa légitimité : sur ce à quoi nous pouvons, ou non, prétendre. Le scepticisme met en doute certains faits, il déconcerte l'ambition de la connaissance. Il ne prouve rien quant à l'ensemble et n'invalide pas la légitimité de cette ambition.

Toute polémique sceptique n'est proprement dirigée que contre le dogmatique, qui poursuit gravement son chemin sans prendre en défiance ses premiers principes objectifs, c'est-à-dire sans critique, et elle n'a pour but que de le déconcerter et l'amener à la connaissance de lui-même. En soi elle ne décide absolument rien relativement à ce que nous savons ou ne pouvons savoir. Toutes les tentatives dogmatiques manquées de la raison sont des *faits*, qu'il est toujours utile de soumettre à la censure.<sup>477</sup>

L'empirisme de Hume censure certains usages qui se révèlent décevants et impossibles à légitimer, mais il ne désarme pas pour autant la prétention en elle-même. Il l'interdit seulement. On ne doit pas s'étonner de voir la raison, une fois reçue cette réprimande, repartir de plus belle, vers d'autres usages : peut-être ne peut-elle pas affirmer *a priori* de relation causale, mais bien telle ou telle autre relation, telle idée, tel concept. Sa prétention n'a pas été invalidée : elle a juste été corrigée, rectifiée, « restreinte ».<sup>478</sup>

[...] cela ne peut rien décider touchant l'espoir qu'a la raison d'arriver dans l'avenir à un meilleur résultat de ses efforts, et touchant ses prétentions à cet égard ; la simple censure ne peut donc jamais mettre fin à la querelle sur les droits de la raison humaine.<sup>479</sup>

[...] la raison, dont [...] on a seulement entravé, mais nullement abattu l'essor propre, sent que l'espace est encore ouvert devant elle pour s'y étendre, et elle ne peut jamais être détournée entièrement de ses tentatives, bien qu'elle soit harcelée çà et là. En effet, on se met sur la défensive pour parer aux attaques, et ensuite on relève d'autant plus haut la tête, et l'on est d'autant plus intraitable pour faire prévaloir ses exigences.<sup>480</sup>

L'empirisme ne présente aucun gain, aucun bénéfice pour la raison. Il est, pour elle, tout entier négatif. Nous ne savons en effet rien de nouveau à propos de la nature de la raison. Il faut donc faire un pas supplémentaire, celui de la critique, et engager « une estimation complète de tout son

---

477 *Ibid.*, A763-764/B 781-782, p.1335.

478 Voir *ibid.*, A 767/B 795, p. 1337 : Hume « se contente de *restreindre* notre entendement sans le *délimiter* ».

479 *Ibid.*, A764/B 782, p. 1335.

480 *Ibid.*, A 768/B 796, p. 1338.



pouvoir ».<sup>481</sup> Radicalisant la mise en question des pouvoirs rationnels, Kant la transforme en une critique qui, pour être négative dans les limites qu'elle détermine, n'en est pas moins positive par la connaissance de soi que la raison y conquiert.

---

<sup>481</sup> *Ibid.*

## II. L'empirisme humien : de l'indifférence à la pratique

Si Kant reproche à Hume d'avoir interrompu la marche de la raison vers la méthode critique, et d'avoir ainsi permis un retour de la métaphysique au sein de l'empirisme lui-même, c'est en portant le débat au niveau de la rationalité à l'œuvre dans la philosophie empiriste elle-même. Ce débat est également au cœur d'*Empirisme et subjectivité*, bien qu'il reste, pour l'essentiel, implicite. Pour le comprendre, nous devons reprendre le problème de la connaissance chez Hume, tel qu'il est présenté cette fois par Deleuze. Nous l'avons dit au début de ce travail, *Empirisme et subjectivité* est un livre difficile. Technique et fermé sur lui-même, il n'offre guère de prises directes au lecteur. Les lignes qui suivent tentent d'en dégager certains enjeux, à partir du débat entre Hume et Kant, entre critique empiriste et critique transcendantale. Nous pourrions alors revenir sur la lecture deleuzienne du kantisme qui s'en trouvera éclairée.

### 1) Du donné au problème de la raison

Le sujet n'est pas donné. Ce qui est donné, c'est l'esprit ou – cela revient au même – une *collection d'impressions* ou d'*idées de sensation*.<sup>482</sup>

[...] qu'est-ce que le donné ? C'est, nous dit Hume, le flux du sensible, une collection d'impressions et d'images, un ensemble de perceptions. C'est l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence, c'est le mouvement, le changement, sans identité ni loi. On parlera d'imagination, d'esprit, désignant par là non pas une faculté, non pas un principe d'organisation, mais un tel ensemble, une telle collection.<sup>483</sup>

Dire que le donné n'est qu'une collection, un ensemble d'impressions ou d'idées de sensations, c'est poser qu'il ne comporte encore aucun ordre, aucune orientation, aucune hiérarchisation. Le dualisme fondamental sur lequel s'ouvre *Empirisme et subjectivité* recoupe cette distinction : il oppose l'*esprit* au *sujet* ou à la *nature humaine*. L'esprit est donné ; le sujet est produit à partir de ce donné, il en est la transformation. *Empirisme et subjectivité* ne cesse de mettre en œuvre des dualismes manifestant

---

482 Ces idées de sensations sont *innées* : pour l'empirisme humien tel que lu par Deleuze, le donné n'est pas l'expérience, mais ce qui précède l'expérience comme donné contingent. Voir Deleuze, *ES*, p. 94.

483 Deleuze, *ES*, p. 92-93.

la coupure entre esprit et sujet : Nature et nature humaine, collection et système, idées de sensation et impressions de réflexion, etc. L'essentiel est que tout sujet est une transformation de l'esprit qui oriente, organise, hiérarchise la collection de départ. L'esprit, c'est tel ensemble donné de notes. Le sujet, c'est la partition que le compositeur en a tiré, après les avoir assemblées et ordonnées selon un certain sens : le compositeur a transformé la collection en un système déterminé. Encore cet exemple risque-t-il d'induire en erreur : on pourrait croire qu'il y a un grand esprit (l'ensemble de toutes les notes) transformé pour chaque personne en divers sujets. Mais d'une part, à chaque sujet correspond un esprit différent (l'exemple musical de l'interprétation ou de l'exécution serait en ce sens plus juste que celui de la création de l'œuvre). Et, d'autre part, il n'est pas dit que la lecture deleuzienne de Hume identifie sujet et personne, sujet et individu.<sup>484</sup>

La métaphore suivante sera peut-être plus heureuse : chaque boulanger fait un pain différent, à la fois parce que les ingrédients ne sont pas les mêmes que ceux d'un autre, et parce qu'il possède un savoir-faire qui les agence d'une certaine manière. Les ingrédients, c'est l'esprit. Le pain, le sujet. Le boulanger et son savoir-faire, ce sont les principes. Le sujet est *l'effet* de principes agissant sur l'esprit : les principes dits « de la nature humaine ». Affecté par des principes, l'esprit *devient* sujet, il se subjective. Dans le domaine de la connaissance, les principes affectent l'esprit de telle sorte qu'il *dépasse* le donné et se dépasse lui-même. Si l'on demande : de quel droit ? Hume répondra : d'aucun autre que celui du fait, c'est-à-dire de l'effet des principes qui affectent l'esprit. Tant et si bien que Deleuze montre qu'il faut compter au nombre des principes, en plus des célèbres principes d'association, le principe de l'habitude et, surtout, celui de l'expérience elle-même.<sup>485</sup> L'expérience ne se confond pas avec le donné, elle est l'effet d'un principe. « L'expérience nous fait observer des conjonctions particulières. Son essence est la répétition des cas semblables. »<sup>486</sup> On voit bien qu'elle n'est pas le donné, puisqu'elle opère sur le donné, en constituant des conjonctions, en orientant le sujet à repérer certaines répétitions. Elle implique déjà une transformation subjective du donné, une affection de l'esprit qui organise le donné corrélativement à la production d'un sujet. Et à l'inverse, le donné ne se confond pas avec l'expérience, il est la limite de mes perceptions. Il est « la plus petite idée », un atome d'idée. On prendra d'abord l'exemple du grain de sable : je ne peux penser un grain de sable plus petit que le grain de sable, l'idée-limite est donc l'idée de grain de sable, voilà ce qui m'est donné (et que je vais assembler, organiser, etc., sous l'effet de principes). Mais le meilleur critère n'est pas de l'ordre de l'étendue. C'est une sorte d'espace-temps minimal, une quantité temporelle, un « point sensible » : un « moment de l'esprit ». Deleuze écrit : « L'esprit, le donné, ne

484 Nous n'approfondirons pas ce point, mais il semble correct de dissocier, dans *Empirisme et subjectivité*, *individu* et *sujet*, de telle sorte qu'un même individu connaisse plusieurs subjectivations, et soit donc doté de plusieurs esprits ; et qu'à l'inverse, divers individus soient engagés dans un même procès de subjectivation, à partir d'un même esprit.

485 Voir *Ibid.*, p. 61-65.

486 *Ibid.*, p. 61-61.

se réclame pas de telle ou telle idée, mais de la plus petite idée, qu'elle serve à représenter le grain de sable ou sa partie. »<sup>487</sup>

Le donné est la limite d'une impression qui, sous l'effet de principes, est étendue, répétée, organisée, et passe de l'impression simple à l'impression réfléchie, de l'idée de sensation et l'impression de réflexion. Ce que nous vivons n'est jamais que l'effet de principes qui ont produit un devenir, une affection, une subjectivation de l'esprit, c'est-à-dire une *synthèse* : une reprise du donné dans un mouvement qui le dépasse et l'organise.<sup>488</sup> La connaissance ne se fonde pas sur le donné, mais sur la reprise et le dépassement de ce donné en fonction de principes : connaître, c'est donc toujours déjà transformer le donné, pas le représenter. Ce qui nous importe, c'est que la connaissance ne tient pas ici sa légitimité d'une capacité de représentation du donné, autrement dit que sa prétention à le rendre en sa vérité est vaine. C'est pourquoi il ne s'agit au fond que de *croyance* – et sans doute toutes les croyances ne se valent pas pour autant, mais le critère de leur légitimité n'est pas représentatif, il relève d'un autre ordre ; mieux, il est probable qu'une même croyance soit dotée de légitimités différentes, selon le point de vue depuis lequel elle est évaluée (celui de la connaissance ou celui de la morale, par exemple).<sup>489</sup> Mais loin d'être présentée par Deleuze comme un résultat de l'empirisme, cette conception de la connaissance semble être à l'origine des problèmes constitutifs de l'empirisme.

En effet, Hume apparaît coincé entre deux positions intenables. Soit – c'est la lecture de Kant – il ne porte le soupçon sur la connaissance qu'à la condition de fonder cette mise en doute, et par là la rationalité de son propre discours, sur une certitude qui réintroduit subrepticement une métaphysique dogmatique au cœur du scepticisme. Soit il porte ce soupçon sur son propre discours, c'est-à-dire sur la détermination des raisons pour lesquelles la connaissance n'est qu'une croyance, détermination qui n'est rien d'autre que la philosophie empiriste ou sceptique elle-même. Dans la première option, Hume est contraint de présupposer, à la base du processus de subjectivation, un *accord* entre le donné et le sujet, entre les pouvoirs de la Nature donateurs des idées-sensation et les principes de la nature humaine producteurs du sujet, afin de donner à son entreprise philosophique sa pleine légitimité. L'empirisme n'apporte aucune connaissance à la raison, au contraire : les seules déterminations positives de la raison qu'il découvre (la connaissance comme croyance, la raison comme présomption), il se les donne toutes faites dans un accord préétabli. Dans la seconde option, la rationalité philosophique empiriste tend à la démence, le scepticisme confine à la folie. Elle s'enfonce dans une mise en cause de soi-même sans fin et auto-destructrice. À tirer jusqu'au bout les

---

487 *Ibid.*, p. 97.

488 Voir *ibid.*, p. 100.

489 Voir notamment *ibid.*, p. 65-70.

conséquences du scepticisme, la philosophie creuse en son sein le vide de son propre discours. La cohérence du scepticisme le menace moins de dogmatisme que d'inefficience : l'empirisme n'a plus d'effets, ni pour lui-même ni pour d'autres discours ou d'autres pratiques. N'est-ce pas pour éviter cette démenche que l'individu rationnel, cet « auteur » dont parlaient les *Prolégomènes*, prend pour issue de secours la porte de l'indifférence absolue, qui l'anéantit comme auteur rationnel, certes, mais le sauve comme individu, abandonnant les dangers de la philosophie à d'autres aventuriers ? À lire attentivement *Empirisme et subjectivité*, on peut affirmer que c'est là le problème central affronté par Hume : « le problème de la raison. »<sup>490</sup> Mieux, Deleuze montre que la résolution de ce problème implique celle de l'accord entre la Nature et la nature humaine. *Empirisme et subjectivité* propose une lecture de Hume à partir des deux problèmes posés à l'empirisme, à la condition de les hiérarchiser : on peut dire que c'est le même problème, mais vu de deux points de vue différents, un point de vue théorique – le problème de l'accord – et un point de vue pratique – celui de la raison. Et nous verrons que *La philosophie critique de Kant* propose une lecture du criticisme kantien en des termes analogues, autour de problèmes similaires. Déjà, nous pressentons qu'avec l'empirisme ou avec la philosophie transcendantale, Deleuze est sur la piste de questions qui lui sont propres.

## 2) Raison et subjectivité : l'indifférence selon l'empirisme

Il y a donc un problème de la raison posé à un sujet. C'est le problème de la subjectivité. Nous avons vu plus haut que ce problème était celui de la vérité : « de quel droit l'homme affirme-t-il plus qu'il ne sait ? » Il faut bien voir qu'il ne s'agit pas ici d'une question spéculative *stricto sensu*. La question est avant tout pratique. Quand la subjectivité s'interroge sur la prétention de la raison, elle ne met pas seulement en question les faits de la raison et ses éventuelles erreurs, pour la rectifier et lui donner dans son usage empirique une légitimité qu'elle a, de toute façon, de droit. Quand la subjectivité s'interroge sur la prétention de la raison, elle pose le problème de la légitimité de la raison comme dépassement du donné, c'est-à-dire comme subjectivité : elle s'interroge elle-même sur sa propre *valeur*. La question de la raison *est* la question d'un sujet. Et elle l'est parce qu'elle interroge la valeur de l'existence ou de la légitimité de la subjectivité elle-même. Nous trouvons ici la raison pour laquelle la question de l'accord entre Nature et nature humaine doit être subordonnée au problème de la raison.

[...] la question d'un rapport déterminable avec la Nature a ses conditions : elle ne va pas de soi, elle n'est pas donnée, elle ne peut être posée que par un sujet, *sujet qui s'interroge sur la*

---

490 *Ibid.*, p. 17.

*valeur du système de ses jugements, c'est-à-dire sur la légitimité de la transformation qu'il fait subir au donné ou de l'organisation qu'il lui confère.* Si bien que le vrai problème sera de penser un accord, mais *seulement au moment convenable*, entre les pouvoirs inconnus dont dépendent les apparences qui nous sont données et les principes transcendants qui déterminent la constitution d'un sujet dans ce même donné, entre les pouvoirs de la Nature et les principes de la nature humaine, entre la Nature et le sujet.<sup>491</sup>

Ainsi la question de l'accord avec la Nature présuppose celle du sujet qui s'interroge sur sa propre valeur. Et nous avons vu que cette question elle-même était celle de la raison, puisqu'elle prenait une forme rationnelle, sinon philosophique : elle est au point de départ de l'empirisme ou du scepticisme – et par là, on l'a vu, de la critique transcendantale. Or, le problème de la raison, à son tour, n'est pas évident. Il n'est pas évident que la raison doute, et *a fortiori* doute d'elle-même.

Le Traité [de la nature humaine] commence par le système de l'entendement, et pose le problème de la raison. Seulement, la nécessité d'un tel problème n'est pas évidente ; il lui faut une origine, qu'on puisse considérer comme un mobile de la philosophie. Ce n'est pas parce que la raison résout des problèmes qu'elle est elle-même un problème. Au contraire, pour qu'il y ait un problème de la raison, relatif à son domaine propre, il faut qu'un domaine échappe à la raison, la mettant d'abord en question.<sup>492</sup>

Ceci doit retenir notre attention. Si le sujet rationnel se pose la question de « la valeur du système de ses jugements », ce n'est pas en vertu de sa nature, mais parce qu'il y est forcé : la raison est mise en question, mieux, elle est *mise en demeure* de répondre à la question de sa valeur. Nous devons donc nous demander : par quoi la raison est-elle forcée de se mettre en doute et de poser son propre problème ? La réponse est comprise dans la question : « C'est parce que la raison n'est pas coextensive à l'être, parce qu'elle ne s'applique pas à tout ce qui est, qu'elle peut se mettre en question et poser le problème de sa nature. »<sup>493</sup> Or, si elle ne s'applique pas à tout ce qui est, c'est paradoxalement, parce que comme elle dépasse le donné et n'y est pas astreint, elle « peut toujours s'appliquer ». Inversement, c'est parce qu'elle peut toujours s'appliquer qu'elle ne s'applique pas à tout ce qui est.<sup>494</sup> Que signifie cet écart, cette divergence, cette opposition en somme entre le pouvoir de s'appliquer toujours et l'impossibilité de s'appliquer à tout ? Nous devons revenir à notre point de départ : la raison dépasse et prétend. La raison, c'est d'abord prétendre avoir raison. Mais il

---

491 *Ibid.*, p. 95. Je souligne.

492 *Ibid.*, p. 17-18.

493 *Ibid.*, p. 18.

494 *Ibid.*

n'y a de prétention que parce que les faits la démentent, parce que la nature la contredit, parce que l'être n'y est pas adéquat. Le problème est le suivant : la présomption de la raison est *indifférente* à ce démenti ou à cette contradiction.

On ne peut qu'être frappé par cette définition du problème de la raison posée par Deleuze dans *Empirisme et subjectivité*, en regard de la *Méthodologie* où Kant voit dans l'indifférentisme le risque couru par le scepticisme. Il est indéniable que, dès 1953, Deleuze est préoccupé par ce texte de Kant, comme il l'est par le *Traité de la nature humaine*, en raison d'un problème qu'il discerne chez l'un et chez l'autre, celui de la raison et de son indifférence, bien qu'il fût posé de deux manières distinctes et incompatibles. Chez Kant, le problème de l'indifférence est posé à la raison et menace sa réalisation. Chez Hume, il est plutôt posé *par* elle, de l'intérieur. Ou plutôt, indifférente à ce qui lui est extérieur, la raison est, en retour, niée par cet extérieur. L'extérieur lui est indifférent et c'est pourquoi elle devient indifférente aux yeux de l'extérieur. Le scepticisme, avant d'être scepticisme sur la raison, est scepticisme de la raison vis-à-vis de ce qui n'est pas elle.<sup>495</sup> Deleuze écrit : « La phrase importante et principale du Traité est : "Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure de mon doigt." »<sup>496</sup> Que veut-il dire ? Qu'il n'est

---

495 Voir *ibid.*, p. 19.

496 *Ibid.*, p. 18. Deleuze cite Hume, *Traité de la nature humaine : essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, tome II, p. 525. Dans un texte décisif pour l'ensemble de la démarche épistémologique de Deleuze, Hume y écrit exactement ceci : « puisque rien ne peut être contraire à la vérité ou la raison sinon ce qui s'y rapporte et que, seuls, les jugements de notre entendement s'y rapportent ainsi, il doit en résulter que les passions ne peuvent être contraires à la raison que dans la mesure où elles s'accompagnent d'un jugement ou d'une opinion. Selon ce principe qui est si évidente et si naturel, c'est seulement en deux sens qu'une affection peut être appelée déraisonnable. Premièrement, quand une passion, telle que l'espoir ou la crainte, le chagrin ou la joie, le désespoir ou la confiance, se fonde sur la supposition de l'existence d'objets qui, effectivement, n'existent pas. Deuxièmement, quand, pour éveiller une passion, nous choisissons des moyens pertinents pour obtenir la fin projetée et que nous nous trompons dans notre jugement sur les causes et les effets. Si une passion ne se fonde pas sur une fausse supposition et si elle ne choisit pas des moyens impropres à atteindre la fin, l'entendement ne peut ni la justifier ni la condamner. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne complètement inconnue de moi. Il est aussi peu contraire à la raison de préférer à mon plus grand bien propre un bien reconnu moindre et d'aimer plus ardemment celui-ci que celui-là. Un bien banal peut, en raison de certaines circonstances, produire un désir supérieur à celui qui naît du plaisir le plus grand et le plus estimable ; et il n'y a là rien de plus extraordinaire que de voir, en mécanique, un poids d'une livre en soulever un autre de cent livres grâce à l'avantage de sa situation. Bref, une passion doit s'accompagner de quelque faux jugement pour être déraisonnable : mais alors ce n'est pas, à proprement parler, la passion qui est déraisonnable, c'est le jugement. » *Ibid.*, p. 525-526. Cet écart entre la rationalité et les passions oblige la philosophie à élargir ou à transformer la raison, voire à penser plutôt qu'à raisonner, pour comprendre la pratique humaine et ses passions. En ce sens, l'empirisme de Hume est avant tout un vitalisme, dont Deleuze trouve l'ancrage chez Spinoza, le point d'accomplissement chez Nietzsche et, à cet égard, une résurgence chez Reich, lorsque celui-ci interroge l'inadéquation entre l'objectivisme économiste de l'orthodoxie marxiste et la réalité pratique des passions humaines : à la place de l'avènement de la société communiste dont la science marxiste de l'histoire avait pourtant prédit l'avènement, en raison des conditions économiques, l'Allemagne a eu le fascisme, soutenu affectivement par des masses qui en sont pourtant les premières victimes, d'un point de vue rationnel. Reich thématise ce problème avec la figure de l'écart. Voir le premier chapitre, en particulier le premier paragraphe (« L'Écart »). Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, op. cit., p. 43-51. Néanmoins, Deleuze et Guattari, dans *L'anti-Œdipe*, estimeront la solution reichienne insatisfaisante, parce que le problème encore trop mal posé, entre deux domaines étanches et extérieurs, celui de la rationalité économique objective d'un côté, celui de l'irrationalité psychologique des passions de l'autre. Reich propose seulement d'ajouter une logique, psychanalytique, à celle, marxiste, déjà existant pour déterminer les conditions économiques d'une situation

ni contraire ni pas contraire, qu'il est indifférent à la raison que l'on préfère telle ou telle conséquence. Les préférences, les choix, les options, les orientations, les inclinations : rien ne revient en propre à la raison. Tout cela est d'ordre pratique et relève de la passion ou de l'affection. Fondamentalement, la raison est neutre, indifférente, froide. Elle raisonne d'après les principes d'association, elle cherche les causes, les contiguïtés, les ressemblances, mais que x soit cause de y ou y de x, que Paul ressemble à Pierre plutôt qu'à Jacques, que telle déclaration de guerre soit en relation de contiguïté avec tel déchaînement de violence ne lui importe pas : elle raisonne, un point c'est tout.

Si nous considérons les objets dans leur idée, il est possible à tous ces objets « de devenir causes ou effets les uns des autres », puisque la relation causale n'est pas une de leurs qualités : logiquement n'importe quoi peut être cause de n'importe quoi.<sup>497</sup>

Nous sommes face à une difficulté. Ce qui devait expliquer le problème de la raison semble au contraire l'empêcher. On voit mal ce qui la générerait et la forcerait à poser le moindre problème, puisqu'elle baigne dans cet océan d'indifférence. Nous sortirons de cette difficulté en reprenant le problème tel que nous l'avons formulé exactement. Ce n'est pas tellement le problème de la raison, c'est celui de l'être rationnel, en particulier de cet être rationnel qu'est le philosophe. Si la raison est indifférente, elle n'en est pas moins toujours mobilisée par la pratique, et dépend ainsi, dans ses usages, des passions ou affections de celui qui s'en sert. « La raison peut toujours s'appliquer, mais elle s'applique à un monde précédent, suppose une morale antérieure, un ordre des fins. »<sup>498</sup> Cela ne veut pas dire que la raison *est* la passion. Au contraire, elle est toujours à l'œuvre dans le monde,

---

historique donnée. Ce faisant, il ne dégage pas l'immanence de la production désirante et de la production sociale, qui seule permet de résoudre ce problème de l'écart. « Reich n'arrive pas à donner de réponse suffisante, parce qu'il restaure à son tour ce qu'il était en train d'abattre, en distinguant la rationalité telle qu'elle est ou devrait être dans le processus de la production sociale, et l'irrationalité dans le désir, seul le second étant justiciable de la psychanalyse. Il réserve alors à la psychanalyse la seule explication du "négatif", du "subjectif" et de l'"inhibé" dans le champ social. Il en revient nécessairement à un dualisme entre l'objet réel rationnellement produit, et la production fantasmatique irrationnelle. Il renonce à découvrir la *commune mesure ou la coextension du champ social et du désir*. » (Deleuze et Guattari, *AO*, p. 37). Sur ce point, voir la mise au point de Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe : la production du désir*, op. cit., p. 30-32. C'est ici le problème central de notre propre travail, mais considéré d'un autre point de vue, épistémologique, qui est en jeu dans ces débats. En effet, sous le problème de l'écart, il s'agit bien du problème de l'illusion et de la position du philosophe (ou du théoricien) à l'égard des masses – et donc aussi, en un certain sens, de lui-même comme individu partie intégrante des masses – du point de vue des effets démystificateurs et émancipateurs de son discours critique : comme l'écrit Guillaume Sibertin-Blanc, « la tâche de son freudo-marxisme [celui de Reich] est de concevoir à nouveaux frais cet écart entre les "intérêts objectifs" de classe déterminés dans l'infrastructure et les positions effective des mouvements ouvriers par rapport à ces intérêts. Au lieu de l'envisager en termes négatifs de manque, de prise de conscience, de déficit de travail idéologique, de tromperie et de mystification des masses, il s'agit d'en cerner la consistance en fonction de facteurs positifs, et principalement des effets de l'organisation sociale capitaliste sur les complexes et les "stases" de la libido. » (*Ibid.*, p. 29).

497 Deleuze, *ES*, p. 20-21. Deleuze cite Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., tome I, p. 260.

498 Deleuze, *ES*, p.18.



mobilisée par une pratique, précisément parce qu'elle n'a aucun rapport intrinsèque avec elle : elle n'entre jamais en conflit avec les passions, parce qu'elle n'est pas passionnelle. Hume écrit :

Puisqu'une passion ne peut jamais, en aucun sens, être appelée déraisonnable [...] il est impossible que la raison et la passion puissent jamais s'opposer l'une à l'autre et se disputer le commandement de la volonté et de ses actes.<sup>499</sup>

Le problème de la raison se reformule alors comme suit : neutre ou indifférente en elle-même, la raison présuppose toujours un ordre des fins, une pratique qui l'oriente et l'exerce selon un certain sens ; mais puisqu'elle est indifférente à l'égard de cette même pratique qui la mobilise, elle risque de se trouver elle-même objet d'indifférence. Or, cette situation est insupportable pour l'être rationnel. Comme tel, c'est sa subjectivité, c'est-à-dire sa pratique, son mouvement orienté qui est ainsi neutralisé et rendu indifférent. Nous devons donc distinguer deux dimensions dans la rationalité, sans lesquelles nous ne comprenons pas le problème posé par Hume : d'un côté, une raison qui est pure indifférence, ensemble virtuel de relations entre tout ce qui est ; de l'autre, une raison exercée par un être rationnel, portée par une pratique, actualisant dans certaines relations la virtualité qu'elle est d'autre part. Le problème de la raison se pose à cette seconde dimension, produit d'une dialectique entre l'indifférence de la raison entendu au premier sens et la pratique qui l'actualise et l'exerce dans le monde :

C'est parce qu'elle [la raison] est niée de l'extérieur qu'elle se niera de l'intérieur et se découvrira comme une démence, un scepticisme. Et aussi, c'est parce que ce scepticisme a son origine et son mobile à l'extérieur, dans l'indifférence de la pratique, que la pratique elle-même est indifférente au scepticisme : on peut toujours jouer au tric-trac.<sup>500</sup>

Que la raison se retourne contre elle-même n'est pas dangereux pour la raison, qui reste, en tant que telle, indifférente même à sa propre destruction. Deleuze radicalise ici la distinction de nature établie par Hume entre la raison et les passions. Un retournement de la raison contre elle-même n'a aucun sens si on la considère dans sa *pureté*. Il ne peut en avoir un que pour sa seconde dimension, à savoir pour un être rationnel. Ce retournement destructeur indique une destruction de la pratique par elle-même : la pratique, toujours orientée, inclinée vers certaines fins, devient indifférente. Le danger est donc que la pratique rationnelle ne s'engage dans une autodestruction – Kant, nous l'avons vu, en construira la figure dans l'indifférentisme absolu, toujours propre à un individu et non

---

499 Hume, *Traité de la nature humaine, op. cit.*, tome II, p. 526.

500 Deleuze, *ES*, p. 19.

à la raison elle-même. Ce danger, c'est la mort : la dissolution de la pratique. Mais c'est aussi une limite de toute expérience actuelle. L'indifférence revient alors à faire l'épreuve d'un rapport à ce donné pur, sans inclination ni organisation, qui est en deçà de notre expérience et de nos pratiques. L'indifférence qui menace la pratique rationnelle s'apparente à un retour à la condition de l'ordre, des fins, et des passions qui font nos vies comme vies pratiques : l'esprit qui nous est donné.<sup>501</sup>

### 3) Comment éviter l'indifférence ? La solution métaphysique : le délire

On demandera comment sortir de cette situation et résoudre le problème *pratique* de la raison. Il semblerait que la philosophie, ancienne d'abord, moderne ensuite ait proposé une solution : celle de la démence et du délire. Il ne s'agira pas de lui opposer des arguments rationnels qui la rendraient invalide. Ce n'est pas le propos. Rien ne nous permet encore de juger la démence ou le délire, au contraire : pour l'instant, nous leur conférons plutôt une certaine valeur. Mieux, c'est le moyen par lequel l'être rationnel évite l'état d'indifférence. Il trouve sa différence en éprouvant l'indifférence de la raison par les débordements de l'imagination par rapport aux règles qui fixaient le bon usage des associations, en particulier de la causalité. À l'indifférence qui le menace, l'être rationnel n'oppose pas des raisons de ne pas l'être, mais, nous allons le voir, une production de l'imagination. L'imagination est comme une caisse de résonance.<sup>502</sup> Elle étend et réfléchit les idées qu'elle reçoit. Il y a un jeu de l'imagination avec la limite des idées dont elle traite : celles-ci sont toujours définies, situées, circonstanciées ; l'imagination joue avec ces circonstances, elle fait résonner l'idée par son procédé extensif et réflexif. C'est qu'au départ, l'imagination n'est rien d'autre que l'esprit, considéré dans sa virtualité : un ensemble, une collection d'idées de sensation, entre lesquelles la fantaisie trame ses hallucinations virtuelles.

Certes, elle [l'imagination] a son activité ; mais cette activité même est sans constante et sans uniformité, fantaisiste et délirante, elle est le mouvement des idées, l'ensemble de leurs actions et réactions. Comme lieu des idées, la fantaisie est la collection des individus séparés. Comme lien des idées elle est le mouvement qui parcourt l'univers, engendrant les dragons de feu, les chevaux ailés, les géants monstrueux. [...] Par elle-même, l'imagination n'est pas une nature, mais une fantaisie.<sup>503</sup>

On sait qu'il s'agit là d'un cas-limite, toute expérience consistant en un dépassement de ce donné

---

501 C'est pourquoi Deleuze écrit que l'état d'indifférence est aussi celui de la fantaisie, comme pur mouvement de l'imagination à travers la collection d'idées qu'elle est, avant tout effet de principes.

502 L'image est suggérée par Deleuze notamment *ibid.*, p. 29.

503 *Ibid.*, p. 3-4.

préalable dans un mouvement de subjectivation. Ce dépassement est en même temps une fixation de l'imagination, plus exactement de sa fantaisie. Une telle fixation est l'effet des *principes*. Les principes, affectant l'esprit, stabilisent la fantaisie de l'imagination, actualisent certaines virtualités idéelles, sélectionnent et organisent la collection pour la synthétiser en une expérience subjective. On distinguera ici les principes de la morale (les passions qu'on peut rassembler « sous la forme générale d'un principe d'utilité »<sup>504</sup>) des principes de la connaissance (les associations, les relations associatives). Les passions provoquent des sympathies ; les associations des qualités unifiant les idées, des « transitions faciles ».<sup>505</sup> En somme, par cette stabilisation de l'imagination-fantaisie en imagination-sujet, « l'esprit, devenu nature, a tendance. »<sup>506</sup> Que fait l'imagination une fois fixée ? Quelle est l'action propre de l'imagination-sujet ? Les affections ne stabilisent pas l'imagination sans que cette dernière ne les reprenne d'autre part. Tel est le procédé extensif et réflexif de l'imagination humaine (et non seulement spirituelle) : la réflexion de l'affection, son retentissement dans l'esprit, son élargissement dans l'imaginaire.<sup>507</sup>

Nous parlons ici de l'opération de l'imagination humaine comme s'il s'agissait d'une opération détachée de toute circonstance, de toute réalité, de toute actualité. Mais l'effet des principes engage un mouvement de subjectivation singulier : il détermine l'esprit à être un certain sujet, il fixe l'imagination d'une certaine manière, il donne une orientation et un ordre aux idées de sensations.<sup>508</sup> C'est pourquoi la réflexion et l'extension que connaissent ces idées dans l'imagination humaine constituent un jeu des limites, un jeu avec les limites, qui définit précisément le travail imaginaire : car c'est avec les circonstances et l'actualité des affections que « joue » l'imagination, ce sont elles qu'elle étend et réfléchit en étendant et en réfléchissant la passion. En ce sens, on peut dire que l'imagination *libère* la subjectivité de ses passions, dans ce qu'elles ont de partiales ou de situées :

Nous avons vu que les principes de la nature [...], les qualités de la passion, devaient exclusivement s'étudier dans leur effet sur l'esprit. Mais, cet effet consistait simplement en ceci : l'imagination était affectée, fixée. C'était un effet simple. Maintenant, nous voyons qu'il faut y joindre un effet complexe : l'imagination réfléchit l'affection, l'affection retentit dans l'esprit. Dans la mesure où les principes [...] <sup>509</sup> affectent l'esprit, l'esprit cesse d'être une

---

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>505</sup> Sur la morale, voir le chapitre II. Sur l'affect propre aux principes d'association, voir p. 4 à 8.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>507</sup> Au sens où Deleuze affirme que « La nature humaine est l'imagination, mais que d'autres principes ont rendue constante, ont fixée. » *Ibid.*, p. 5.

<sup>508</sup> D'où le primat de ces principes particuliers, pour ainsi dire paradoxaux, que sont les principes de la passion, comme principe de la circonstance, de l'actualité, de la situation orientée. Voir *ibid.*, p. 137.

<sup>509</sup> Deleuze parle ici des principes « de la morale et de la passion », en raison de l'exposé plus général du rôle de l'imagination dans ce domaine. Mais ce qu'il en dit vaut pour tous les principes ; d'autant plus qu'ils sont tous, en

fantaisie, se fixe et devient une nature humaine. Mais, dans la mesure où il réfléchit ces affections qui le fixent, il est encore une fantaisie sur cet autre plan, d'une nouvelle façon. La fantaisie se récupère dans les principes de sa transformation. Car, quelque chose au moins dans les affections se dérobe à toute réflexion. Ce qui ne peut pas sans contradictions se laisser réfléchir, c'est précisément ce qui définit l'exercice réel des affections, l'actualité des limites, l'action par laquelle elles fixent l'esprit sous telle ou telle forme. En réfléchissant les formes de sa propre fixation, l'imagination les libère, et s'en libère, les étire infiniment. C'est-à-dire : elle fait de la limite un objet de la fantaisie, elle joue la limite en présentant l'accident comme essentiel, elle sépare le pouvoir de son exercice actuel.<sup>510</sup>

Ce que cet aspect de l'imagination permet à Deleuze de montrer, c'est que la démence ou le délire *philosophiques* consistent en un regain de l'imagination, qui porte sur les principes d'association eux-mêmes.

Ce regain n'est pas identique à la réflexion et à l'extension de l'imagination qui se faisaient *dans le cadre* de ces principes, il porte *sur eux*. Les principes de l'association ne fixaient pas l'imagination comme les autres principes : ils « donnaient aux idées des relations réciproques possibles », alors que les principes de la passion, de l'expérience et de l'habitude « donnent une direction, un sens à ces relations, leur attribuent une réalité, un mouvement univoque, donc un premier terme. »<sup>511</sup> Ils n'étaient donc pas concernés par le procédé de l'imagination humaine ; ils en fixaient plutôt le cadre formel, ils étaient plutôt nécessairement mobilisés par elle.<sup>512</sup> Dans le délire ou la démence, l'imagination ne les mobilise pas, elle les investit : elle les étend et les réfléchit. Comment ? En attribuant aux corps une existence distincte et continue. Elle outrepassa ainsi la règle de référence des principes d'association à l'expérience, pour proposer une expérience élargie des principes eux-mêmes – identité distincte d'un objet indépendamment de l'expérience que j'en ai, comme cause élargie de mes perceptions, et continuité de l'existence des objets, le Monde, comme contiguïté étendue.<sup>513</sup> Sans doute ce procédé singulier est-il à la base du « système du savoir et des objets du savoir » en général. La croyance à l'existence des corps (identité distincte et continuité), cette fiction de l'imagination, est de ce point de vue, elle aussi, un principe de la nature humaine, constitutive du sujet du savoir.<sup>514</sup> Selon l'entendement qui détermine la légitimité de l'usage des principes d'associations, cette croyance est fautive et cet usage, illégitime. Une telle croyance n'en

---

quelque façon, des principes de la morale et de la passion, puisque la subjectivité humaine est, fondamentalement, une subjectivité qui n'est pas théorique mais pratique.

510 *Ibid.*, p. 52.

511 *Ibid.*, p. 57.

512 Deleuze parle de « réseau » et de « canalisation ». Voir *ibid.*, p. 139.

513 Voir *ibid.*, p. 79-81.

514 Voir *ibid.*, p. 82-83.

est pas moins l'effet de principes. Comme produit des principes d'association,<sup>515</sup> la raison est contredite par l'imagination et cette contradiction est constitutive du sujet savant. Nous parlons ici du sujet savant de tous les jours, du sujet savant « populaire » :<sup>516</sup> tous nous croyons à l'existence des corps, notre savoir est celui de l'identité distincte et de la continuité des objets, il est celui du Monde. Pour ce sujet, la contradiction n'est pas dommageable, il peut sans problème embrasser alternativement la fiction de l'imagination et les règles de la raison, selon les fins qu'il sert. Il n'en va pas de même pour le sujet philosophique, être de raison. Celui-ci tente de résoudre la contradiction. Mais il ne le peut qu'en la portant à son plus haut degré d'intensité, par la division du monde en deux parties : l'une qui trouve l'imagination soumise à la raison (le monde de l'entendement, celui des perceptions), l'autre qui trouve la raison soumise à l'imagination (le Monde des objets, « ininterrompus » et qui « conservent l'existence continue et l'identité » derrière ou au-delà du monde perçu).<sup>517</sup> Tel est le délire philosophique, compromis monstrueux entre deux types de principes contraires, raison et imagination.

Aux termes de la philosophie, l'esprit n'est plus qu'un délire, et une démence. Il n'y a de système achevé, de synthèse et de cosmologie qu'imaginaires. Avec la croyance à l'existence des corps, la fiction s'oppose comme un principe elle-même aux principes d'association : ceux-ci sont *principalement* débordés au lieu de l'être *conséquemment* [...]. Alors la fantaisie triomphe. C'est devenu la nature de l'esprit de s'opposer à sa nature, et de faire passer ses fantaisies. Ici, le plus fou est encore naturel. Le système est délire de la folie. En ce sens, Hume montrera dans l'hypothèse d'une existence indépendante le premier pas de ce délire. Puis, il étudie la façon dont l'existence indépendante prend une figure dans la philosophie ancienne et dans la philosophie moderne. L'ancienne philosophie forge le délire des substances, des formes substantielles, des qualités occultes : « spectres de l'obscurité ». La nouvelle philosophie, elle aussi, a ses fantômes ; elle croit récupérer la raison en distinguant les qualités premières et les qualités secondes, et finalement elle n'est pas moins folle que l'autre.<sup>518</sup>

Il n'y a de subjectivité rationnelle que délirante, il n'y a de philosophie que démentielle. La raison n'évite l'indifférence absolue que précisément parce qu'elle est investie par l'imagination, laquelle ne le peut qu'en l'élargissant et en la faisant délirer, c'est-à-dire, d'une certaine manière, en la

515 Voir *ibid.*, p. 139 : « Les principes d'association établissent entre les idées des relations naturelles. Dans l'esprit ils forment tout un réseau, comme une canalisation : ce n'est plus par hasard qu'on passe d'une idée à une autre, une idée en introduit naturellement une autre suivant un principe, elle s'accompagne d'une autre naturellement. Bref, l'imagination sous cette influence est devenue raison, la fantaisie a trouvé une constance. »

516 *Ibid.*, p. 85 : Deleuze parle au juste du « système populaire affirmant l'existence continue ».

517 *Ibid.* Deleuze cite Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, p. 300.

518 Deleuze, *ES*, p. 86. Deleuze renvoie au *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, p. 316.

dénaturant par rapport à ses propres principes. Il y a co-implication profonde de l'imagination et de la raison, du principe de la fiction et du principe rationnel. Le sujet populaire saute de l'un à l'autre, parce que la raison n'est pour lui qu'un moyen pour certaines fins déterminées, au service de tel ou tel aspect, de tel ou tel moment de sa vie pratique et passionnelle. Le sujet philosophique vit tout entier la contradiction de l'imagination et de la raison, il en fait le moteur de sa subjectivité. C'est toujours la pratique et la passion qui sont déterminantes, mais comme pratique et passion de la raison qui débordent l'entendement ou la raison raisonnable, si l'on peut dire.

Voilà pourquoi, par contre-coup il serait vain d'espérer qu'on puisse séparer dans l'esprit sa raison et son *délire*, ses principes permanents, irrésistibles, et universels, et ses principes variables, fantaisistes, irréguliers. La philosophie moderne espère, et c'est son tort. Nous n'avons pas les moyens de choisir l'entendement contre les suggestions de l'imagination.<sup>519</sup>

La question est de savoir si la philosophie ancienne et la philosophie moderne peuvent seules résoudre le problème de la raison : n'y a-t-il vraiment de philosophie que délirante ?

#### 4) *La solution empiriste : scepticisme et positivisme*

La question est pleinement philosophique. Car si le problème de la raison est ainsi résolu, ce n'est pas sans en poser un autre. On peut appeler ce nouveau problème, pour reprendre le titre d'un commentateur de Hume cité par Deleuze, M. Laporte, « le problème de l'abstraction ».<sup>520</sup> D'un point de vue moral, on parlera de la « solitude désespérée du philosophe ».<sup>521</sup> D'un point de vue épistémologique, du problème des idées générales. Prenons-le au niveau premier où il se pose, sans trop de gravité, celui de la vie courante. Toujours, il nous faut partir du fait primordial constaté par Hume : « je suis un sujet », autrement dit, j'effectue un mouvement de dépassement du donné qui me qualifie comme sujet passionnel, orienté, comme sujet pratique. C'est pourquoi toutes mes idées, – c'est-à-dire, en termes techniques, mes impressions de réflexion et non mes idées de sensation –, sont moins des représentations que des tendances ou des mouvements orientés. « Je dis : César est mort, et le soleil se lèvera demain, Rome existe, je parle en général et je crois, j'établis des rapports, c'est un fait, une pratique. »<sup>522</sup> Là est le problème : « *Le fait est* que ces pratiques ne peuvent pas s'exprimer sous la forme d'une idée sans que celle-ci ne soit immédiatement contradictoire. »<sup>523</sup> Car

---

<sup>519</sup> Deleuze, *ES*, p. 87.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 11, note 3.

<sup>521</sup> *Ibid.*, note 4.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>523</sup> *Ibid.*

les idées sont données comme esprit, et ces pratiques – ces idées au sens des impressions de réflexion – sont autant de dépassements comme sujet. D'où vient la contradiction ? De ce que l'on prend les impressions de réflexion pour des idées, les tendances ou les dépassements pour un donné : on rabat la nature humaine ou le sujet sur l'esprit. On crée ainsi un nouveau monde, comme projection des pratiques rationnelles, c'est-à-dire des relations associatives en un nouvel esprit ou un nouveau donné.<sup>524</sup> C'est bien ce que fait la philosophie ancienne et moderne.<sup>525</sup> En ce sens, elle est tout entière un rationalisme :

[...] le rationalisme a mis dans l'idée ce qui ne se laisse pas constituer dans le premier sens de l'expérience [c'est-à-dire le donné], ce qui ne se laisse pas donner dans une idée, la généralité même et l'existence de l'objet, le contenu des mots « toujours, universel, nécessaire ou vrai » ; il a transféré la détermination de l'esprit aux objets extérieurs, supprimant pour la philosophie le sens et la compréhension de la pratique et du sujet.<sup>526</sup>

Le problème est qu'un tel délire, pour satisfaisant qu'il soit du point de vue du rapport de l'être rationnel à lui-même, le détache relativement d'autrui ou, de celui qu'on appelle aujourd'hui, non sans mépris, le citoyen *lambda* : disons, dans le vocabulaire empiriste de Deleuze, du savoir populaire. Le philosophe rationaliste est isolé. Dans son délire, il n'intéresse, à la lettre, que lui-même ; il ne parle que de son monde, celui des substances et des accidents, et non du monde de tout le monde. La contradiction entre l'idée générale et la pratique, plus exactement entre l'usage rationaliste de l'idée générale et la pratique ne se résout que par le délire d'un autre monde, dans lequel un nouveau donné est produit, mais cet autre monde, précisément, n'a plus grand chose en commun avec le monde de l'entendement et du savoir populaire. D'où le rapport mi-moqueur mi-hostile qu'autrui entretient avec le philosophe, lorsque ce dernier tente d'établir une communication de ses idées, contradictoires aux yeux du savoir populaire :

[...] l'énoncé de la contradiction prend [...] naturellement l'allure d'un défi primordial, seule relation du philosophe avec autrui dans le système de l'entendement.<sup>527</sup> « Montrez-moi l'idée que vous prétendez avoir. »<sup>528</sup>

---

524 C'est pourquoi Deleuze parle d'une imagination productrice ou créatrice.

525 On comprend alors que Deleuze peut dire que « la démence est la nature humaine rapportée à l'esprit, comme le bon sens est l'esprit qui se rapporte à la nature humaine ; l'une est l'envers de l'autre. » *Ibid.*, p. 88.

526 *Ibid.*, p. 13-14.

527 La note de Deleuze à cet endroit est la suivante : « *Traité de la nature humaine*, p. 356, sur la "solitude désespérée" du philosophe, et p. 244 sur l'inutilité des longs raisonnements. »

528 *Ibid.*, p. 11.

Selon Deleuze, ce défi lancé à la philosophie est le moteur de l'empirisme humien comme psychologie des *affections* de l'esprit, c'est-à-dire science de la subjectivité, science de la nature humaine. Deleuze ne joue pas la sagesse du peuple contre la prétention délirante des philosophes rationalistes. D'abord parce que dans le savoir populaire, la contradiction constitutive du problème des idées générales est présente, déjà là, et atteste d'une démence au fond de toute subjectivité, comme montée de l'esprit dans la nature humaine. Seulement, le savoir populaire la conjure, en sautant de l'imagination à la raison, en se permettant la croyance illégitime dans la vie courante, et même comme condition et horizon de son savoir, et en restant dans les limites de l'entendement pour l'exercice de ce savoir, faisant preuve de prudence. La philosophie ne fait qu'exacerber la contradiction, elle porte la démence au niveau du délire.<sup>529</sup> Ensuite, le rationalisme, pour délirant soit-il, n'est pas condamnable (au contraire, nous l'avons vu) ; pas plus que le savoir populaire n'est souhaitable. Ce n'est pas le propos. Il ne s'agit pas de choisir ou de préférer l'une ou l'autre forme de vie et de rationalité. Deleuze ne cherche pas à justifier l'empirisme face à d'autres projets philosophiques ou doxiques, il cherche à construire la carte problématique de la philosophie et la place qu'y occupe la philosophie de Hume. Et celle-ci ne se confond pas avec le savoir populaire, puisqu'elle se veut, bien qu'à sa manière singulière, *rationnelle*. L'empirisme humien ne cesse pas d'être une philosophie. Il effectue le mouvement inverse de la philosophie traditionnelle : non pas référer les affections à l'esprit, mais se rapporter comme esprit aux affections ; non pas prendre les opérations de la raison pour des idées, les relations pour un donné ; mais faire des idées et du donné les limites de nos tendances, les penser depuis notre raison et les relations que nous établissons, c'est-à-dire, en définitive, depuis notre pratique.

Nous devons sans cesse rappeler le point de départ, le fait premier : le fait premier, c'est celui de la connaissance et de la raison comme dépassement. La question était : « de quel droit l'homme affirme-t-il plus qu'il ne sait ? » Nous avons alors répondu négativement : pour Hume, d'aucun droit. Il est temps de répondre positivement. L'homme affirme plus qu'il ne sait, du droit du fait. Autrement dit, la question du droit n'a pas de valeur pour l'empirisme, seule vaut celle du fait. *Quid facti ?*, aime à répéter Deleuze.<sup>530</sup> Ce n'est pas l'indice – comme il arrive à Kant de le suggérer – d'une défaite de la pensée, qui s'incline devant le fait et refuse de le fonder. L'empirisme considère au contraire *le fait de la pensée* et y trouve la formule d'une exigence philosophique, le scepticisme.<sup>531</sup> Le fait de la pensée ou de la raison est de dépasser. C'est pourquoi l'empiriste, qui

---

529 Voir *ibid.*, p. 86-87 : « Mais si l'esprit se manifeste ainsi comme un délire, c'est parce qu'il est d'abord en son fond une démence. »

530 Voir *ibid.*

531 Voir *ibid.*, p. 95.



part de ce fait, est sceptique : pas tant parce qu'il doute, mais parce qu'il sait que son mouvement de pensée est simple croyance. On pourrait en conclure que nous sommes sur une piste glissante, celle de la *regressio ad infinitum* : l'empiriste sait qu'il ne fait que croire, mais ce savoir n'est lui-même qu'un dépassement, et donc une croyance etc. Nous retrouvons la danger identifié par Kant, ou plutôt résolu dans la figure d'un sceptique inconséquent et métaphysicien, qui arrête la régression dès le passage du premier au second palier dans un savoir présupposé. Comment prendre au sérieux l'importance de la question qui mobilise l'empirisme – *Quid facti* ?

Il faut poser cette question à chacun des stades de la régression. C'est à chaque fois un fait, qui marque l'effectuation d'une pratique, la satisfaction d'une passion, le développement d'une affection. L'empirisme n'ouvre la porte ni à une métaphysique ignorante d'elle-même, ni à une autodestruction menant à l'indifférentisme absolu, c'est un *scepticisme*. Et cette qualification n'a aucun sens si elle n'est pas accompagnée d'une seconde : l'empirisme est un *positivisme*. Le scepticisme est le produit d'un positivisme de la morale et de la passion, un positivisme de la pratique : « scepticisme et positivisme s'impliquent dans un même raisonnement de la philosophie. Le positivisme de la passion et de la morale produit un scepticisme sur la raison ». <sup>532</sup> Jamais la raison n'est un ordre autonome et indépendant, jamais elle n'est séparable, *en fait*, d'une pratique. Poser la question *quid facti* ?, c'est empêcher la pensée qui la pose de s'engager dans une répétition régressive, un mauvais rêve qui l'engage dans une impasse, une pratique tournée contre elle-même. La question *quid facti* ? sort l'empirisme de l'état d'indifférence ou du dogmatisme qui le menacent.

L'empiriste est un philosophe. Mais il l'est parce qu'il est d'abord historien, moraliste, politologue. Et il est historien, moraliste, politologue, pour être philosophe. La phrase la plus importante d'*Empirisme et subjectivité* est : « Nous nous interrogeons sur le *mobile* de la philosophie. » Deleuze poursuit : « Au moins, le fait est facile à décider : Hume est avant tout un moraliste, un penseur politique, un historien. » Et il demande : « Mais pourquoi ? » <sup>533</sup> La réponse, nous l'avons : pour être philosophe, pour poser le problème de la raison. Hume n'est pas moraliste, historien, penseur politique à la place d'être philosophe, plutôt que d'être philosophe. Il l'est parce que c'est sa manière à lui, empiriste, d'être philosophe. La dimension philosophique de l'empirisme de Hume, Deleuze l'identifie sous le signe de la *critique*. Elle est critique de la psychologie rationaliste. Le rationalisme rapporte l'esprit à la raison. Il projette la raison dans un nouvel esprit, il l'imagine en un nouveau donné. La critique consiste en ceci : suspendre le mouvement de projection en rappelant qu'il est dépassement (scepticisme) ; et mettre en évidence les affections constitutives de la psychologie de l'esprit, autrement dit la pratique et les passions qui l'animent (positivisme). <sup>534</sup>

---

<sup>532</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>534</sup> En ce sens, on peut dire que Hume substitue une psychologie des affections de l'esprit à une psychologie de l'esprit.

Deleuze demande : « Mais pourquoi faut-il enfin, pour la philosophie, faire cette critique, exprimer le dépassement dans une idée, produire la contradiction, manifester l'incompatibilité comme le fait de la connaissance ? »<sup>535</sup> Nous nous référerons sans cesse à l'esprit, au donné, à l'idée, qui est le terme nécessaire de toute pensée.<sup>536</sup> Or le problème est que ce mouvement vers l'esprit nous conduit à exprimer notre rapport à l'esprit en termes *représentatifs*. Nous avons tendance à représenter dans notre idée générale l'esprit qui représente lui-même le fond du réel : le rationalisme est l'ultime expression de cette tendance à re-présenter, projeter un mouvement de dépassement dans le donné. Mais lorsque nous pensons et que nous nous référons à l'esprit, nous ne représentons pas l'esprit, nous nous y rapportons. Nos pensées ne sont pas des représentations, ce sont des mouvements, des dépassements, des affections de l'esprit : elles engagent une subjectivation. La critique est donc nécessaire. Elle corrige notre tendance à représenter notre rapport à l'esprit, à produire des contradictions entre le contenu de nos pensées et leur forme, et à les résoudre dans une projection délirante. Elle permet d'exprimer le jeu pratique du sujet avec ses propres *limites* jusque dans la pensée. La critique ne disqualifie pas la philosophie rationaliste au nom d'une métaphysique cachée de la subjectivité qu'elle voudrait instaurer, elle *ouvre* le rationalisme à ses propres affections. Par là, il ne s'agit pas de le ramener à sa réalité fondamentale qu'il aurait oubliée, mais de transformer les usages délirants de la raison par un usage sceptique de suspension de la connaissance et un usage positiviste de description de la pratique, en ce compris de la pratique rationnelle ou des passions de l'entendement.

Ce qui est dénoncé, critiqué, c'est l'idée que le sujet puisse être un sujet connaissant. L'associationnisme est pour l'utilitarisme. L'association des idées ne définit pas un sujet connaissant, mais au contraire un ensemble de moyens possibles pour un sujet pratique dont toutes les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique, économique.<sup>537</sup>

Un telle entreprise est donc elle-même menée au nom d'une pratique : celle qui cherche à éviter la solitude du philosophe et l'indifférence de la raison, tout en trouvant une solution pour sortir de la contradiction qui mine le savoir populaire.

Nous avons maintenant les instruments pour résoudre le problème de l'accord. Deleuze y articule la distinction entre les deux questions, *Quid facti ?* et *Quid juris ?*, et le rapport entre

---

Voir *ibid.*, p. 9-10. Mais seulement en ce sens : une telle opération n'est pas tant menée au nom de la vérité, d'un réel que l'on représenterait mieux que l'adversaire, que contre une telle conception représentative de la science.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>536</sup> Voir *ibid.*

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 138.

l'empirisme et la philosophie transcendantale. L'empirisme pose la question *quid facti* ? C'est un Janus : critique sceptique et positivisme, problème de la connaissance et problème moral. Mais c'est un Janus déséquilibré, puisque la critique est toujours pour le positivisme, la connaissance pour la morale, la théorie, en somme, pour la pratique – c'est précisément pourquoi l'on y pose la question du *fait*. Le premier terme est subordonné au second, les principes d'association aux principes de la passion : « les principes de la passion sont absolument premiers. »<sup>538</sup> Cette subordination doit nous guider. Elle

manifeste déjà, dans la nature humaine elle-même, une espèce de finalité secondaire, qui nous prépare au problème de la finalité primaire, à l'accord de la nature humaine avec la Nature.<sup>539</sup>

Selon Deleuze, Kant reproche à l'empirisme d'avoir besoin d'un tel accord, qui marque l'insuffisance du scepticisme, toujours grevé de métaphysique dogmatique. Hume aurait besoin de présupposer un accord de la nature humaine avec la nature, du sujet avec le donné, pour rendre possible sa propre subjectivité sceptique. Les dualismes qui permettent à l'empirisme de mettre en doute les prétentions de la raison ne fonctionnent qu'à être fondés dans un accord entre les termes qu'ils mettent en jeu.<sup>540</sup> Sinon, le discours devient accidentel et contingent, indice d'un accord lui-même accidentel et contingent : sa prétention philosophique y perd toute sa valeur. Mais la lecture de Deleuze vise à montrer que la philosophie de Hume ne présuppose cet accord qu'en un sens très spécial et à la soustraire à la critique kantienne. De l'accord dans l'empirisme humien, nous devons bien voir qu'il est présenté d'abord comme un *fait* : « Ce rapport de la nature et de la nature humaine, des pouvoirs qui sont à l'origine du donné et des principes qui constituent un sujet dans le donné, il faudra bien le penser comme un accord. Parce que l'accord est un fait. »<sup>541</sup> Ensuite, comme une finalité : « Un seul recours permettra à Hume de présenter l'accord de la nature humaine avec la Nature comme autre chose qu'un accord accidentel, indéterminé, contingent : la finalité. »<sup>542</sup> Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'accord est un *problème pratique*. Dit autrement : si l'empirisme présuppose l'accord, comme le lui reproche Kant, c'est uniquement parce qu'il est un fait et une finalité, c'est-à-dire l'enjeu d'une pratique et non le terme d'une théorie. Jamais l'empirisme ne cherche à déterminer théoriquement l'accord, à le représenter. Son objet est plutôt de conjurer le problème théorique de l'accord – c'est pourquoi sa formule théorique n'est abordée, comme le

---

538 *Ibid.*, p. 137.

539 *Ibid.*, p. 138.

540 Sur le rapport Hume/Kant, dans *Empirisme et subjectivité*, voir *ibid.*, p. 122-126.

541 *Ibid.*, p. 123.

542 *Ibid.*, p. 126.

souligne Deleuze, qu'à la fin – pour en définir l'enjeu pratique : comment un sujet se constitue-t-il dans le donné, c'est-à-dire qu'est-ce que je fais comme sujet, en particulier qu'est-ce que je fais comme sujet philosophique ? Le problème de l'accord est celui de la finalité : l'accord est ce que le sujet en fait, ce qu'il veut en faire suivant ses passions et ses affections, qui lui donnent un sens, une orientation, des fins. En ce sens, nous devons dire que le problème de la légitimité du discours dans un accord est aussi le problème le plus vide de sens, celui dont la pensée n'a rien à dire, sinon qu'il est en train de se faire. Ainsi la Nature n'est pas tant le donné, que le résultat-limite de notre transformation du donné ;<sup>543</sup> le donné n'est jamais retrouvé tel qu'il fut donné, il est le terme de notre rapport pratique à l'être, dépassement fini des limites qui nous constituent.<sup>544</sup>

Voilà où la philosophie de Hume rencontre son point ultime : cette Nature est conforme à l'Etre ; la nature humaine est conforme à la Nature, mais en quel sens ? Dans le donné, nous établissons des relations, nous formons des totalités ; celles-ci ne dépendent pas du donné, mais de principes que nous connaissons, elles sont purement fonctionnelles. Et ces fonctions s'accordent avec les pouvoirs cachés dont le donné dépend, et que nous ne connaissons pas. Nous appelons finalité cet accord de la finalité intentionnelle avec la Nature. Cet accord ne peut être que pensé ; et sans doute est-ce la pensée la plus pauvre et la plus vide. La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est.<sup>545</sup>

Mais cette dernière phrase ne doit pas nous induire en erreur. « Théorie » est ambigu, puisque la théorie est une pratique, un faire.

Qu'il n'y ait pas de subjectivité théorique et qu'il ne puisse pas y en avoir devient la proposition fondamentale de l'empirisme. Et, à bien y regarder, ce n'est qu'une autre façon de dire le sujet se constitue dans le donné. Si le sujet se constitue dans le donné, en effet, il n'y a pas d'autre sujet que pratique.<sup>546</sup>

Dès lors, comment entendre cette exigence : la philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons ? Pour répondre, il faut déplacer le regard, depuis la généralité de l'agir de tout le monde vers la singularité de l'exigence, c'est-à-dire vers l'activité philosophique elle-même. La philosophie doit devenir une pratique qui rapporte les mouvements de la raison *qui sont les siens*

---

543 Voir *ibid.*, p. 152 : « en croyant et en inventant, nous faisons du donné lui-même une *Nature*. »

544 *Empirisme et subjectivité* a, sur ce point, des accents résolument sartriens.

545 *Ibid.*, p. 152.

546 *Ibid.*, p. 117.

aux affections de l'esprit (dimension critique ou sceptique) et les affections de l'esprit à l'accord comme finalité, c'est-à-dire à la subjectivité pratique dont elles sont le mode d'institution (dimension positiviste).

L'indifférence menaçait moins la raison – qui l'est en elle-même de toute façon – que la pratique dont elle dépend. Un double problème surgissait, pour la philosophie. Premièrement, qu'elle ne devienne qu'indifférence, seulement sceptique : sans doute, « le philosophe se conduit comme tout le monde : le propre du sceptique est à la fois que son raisonnement n'admet pas de réplique et ne produit pas la conviction », mais le philosophe est l'homme du raisonnement, et risque donc plus que tout le monde l'effondrement.<sup>547</sup> Deuxièmement, qu'elle trouve sa différence en laissant indifférente les autres subjectivités et qu'elle s'engage dans un délire la laissant seule avec elle-même, sans autre relation avec autrui qu'un défi moqueur lancé à chacun de ses propos (« Montrez-moi l'idée que vous prétendez avoir. »)<sup>548</sup> Face à ce double danger d'indifférence, l'empirisme humien propose une transformation de la raison, qui est aussi son ouverture à la pratique. Avec Hume, « la raison va chercher sa différence », mais pas dans un délire : dans un scepticisme doublé d'un positivisme de la passion et de la morale, dans un écart de la raison aux affects qui la traversent et lui permettent de se saisir comme indifférence mobilisée dans et par une pratique dont ses idées participent.<sup>549</sup>

---

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>548</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 19.

### III. Le criticisme de Kant selon Deleuze (II) : accord et différence des facultés

Il est tentant d'opposer le criticisme empiriste au criticisme transcendantal, comme la philosophie pratique dont Deleuze serait l'héritier à la philosophie théorique dont il aurait tenté, sa vie durant, de se débarrasser. Nous sommes prémuni contre cette tentation. Car nous avons vu que la lecture deleuzienne de Kant partait d'un problème pratique, bien qu'il concerne la raison : celui de ses fins propres, les fins dernières et le but final. Nous devons montrer maintenant comment Deleuze noue cet enjeu pratique à la question *Quid juris ?*, constitutive de la philosophie transcendantale, qui, pour un empiriste, semble l'éloigner du positivisme des faits et des affections de la pratique et l'orienter vers un théoricisme délirant. Ce problème est d'autant plus important que Deleuze reprendra à son compte la question du droit pour répondre aux exigences formulées par l'empirisme humien. Nous verrons que, dans ce couplage entre deux traditions, Deleuze élabore moins une synthèse ou une unification de deux problèmes distincts qu'il n'en pose un troisième, par lequel il peut interroger, en vitaliste, la pensée philosophique.

#### 1) Le déplacement kantien : de l'accord à la soumission

Si Kant fait le reproche à Hume d'avoir présupposé un accord, c'est en vertu d'un problème qui lui est propre, distinct du problème de l'empirisme.<sup>550</sup> Nous l'avons déjà rencontré sous la forme suivante : « comment peut-il y avoir du donné, comment quelque chose peut-il se donner à un sujet, comment le sujet peut-il se donner quelque chose ? »<sup>551</sup> Deleuze met en évidence le changement radical que cette question suppose : désormais, la connaissance est dépassement parce qu'elle est aussi *soumission*. Au problème de l'accord, Kant substitue celui de la soumission du donné à la connaissance. Il rompt ici avec l'empirisme et pose la première pierre d'une philosophie transcendantale. *Empirisme et subjectivité* puis *La philosophie critique de Kant* insistent sur cette rupture et sur la mutation qu'elle implique :

---

550 L'histoire de la philosophie est histoire des problèmes : seule manière de comprendre les reproches entre philosophes hors du critère de vérité, comme si tous répondaient à un même problème et que l'un devait avoir raison, l'autre tort. L'historien de la philosophie n'est pas un juge, il problématisé. Ainsi, Kant n'a sûrement pas raison dans le reproche qu'il fait à Hume, si l'on part du problème de l'empirisme. Mais il n'a pas tort, du point de vue de son propre problème. Sur cette conception de l'histoire de la philosophie, voir *ibid.*, p. 118-120.

551 *Ibid.*, p. 92.

[...] ce que Kant reproche à Hume, c'est [...] d'avoir mal posé le problème : la façon même dont Hume a posé la question, c'est-à-dire son dualisme, obligeait à concevoir le rapport du donné et du sujet comme un accord du sujet avec le donné, de la nature humaine avec la Nature. Mais justement, si le donné n'était pas soumis lui-même *d'abord* à des principes du même genre que ceux qui règlent la liaison des représentations pour un sujet empirique, le sujet ne pourrait jamais rencontrer *cet* accord, sinon d'une manière absolument accidentelle, et n'aurait même pas l'occasion de lier ses représentations selon les règles dont il aurait pourtant la faculté.<sup>552</sup>

Si nous dépassons ce qui nous est donné *dans* l'expérience, c'est en vertu de principes qui sont les nôtres, principes nécessairement subjectifs. Le donné ne peut pas fonder l'opération par laquelle nous dépassons le donné. [...] On voit sur quel point se fait la rupture de Kant avec Hume. Hume avait bien vu que la connaissance impliquait des principes subjectifs, par lesquels nous dépassions le donné. Mais ces principes lui semblaient seulement des principes de la nature humaine, principes psychologiques d'association concernant nos propres représentations. Kant transforme le problème : ce qui se présente à nous de manière à former une Nature doit nécessairement obéir à des principes du même genre (bien plus, aux mêmes principes) que ceux qui règlent le cours de nos représentations. Ce sont les mêmes principes qui doivent rendre compte de nos démarches subjectives, et aussi du fait que le donné se soumet à nos démarches.<sup>553</sup>

La soumission plutôt que l'accord. Mais pourquoi ? L'exposé de Deleuze, une fois encore, est ancré dans la *Méthodologie*. Kant y reprochait au scepticisme humien d'en rester aux faits, et de ne pas mener un examen systématique et exhaustif de la raison. Au contraire, pour une philosophie transcendante, l'examen est mené *depuis* la raison, car il est exigé par la raison elle-même. Deleuze mettait en évidence l'adoption d'un autre point de vue par l'empirisme humien : celui de la *subjectivité* rationnelle comme système d'affections de l'esprit – la raison en tant que telle restant indifférente, froide, neutre. Le changement de problème, de l'accord à la soumission, présuppose une différence de point de vue, le kantisme prenant celui de la raison, l'empirisme celui des affections. L'un est intérieur à la raison, l'autre lui est extérieur. On comprend alors pourquoi, pour Kant, le problème se pose en termes de soumission. Car le point de vue de la raison suppose que tout dépassement soit envisagé dans les termes d'un mouvement non par rapport à ce qui existe en dehors de la raison, en soi, mais par rapport à *ce qui lui apparaît, les phénomènes*.

---

552 Deleuze, *ES*, p. 124-125.

553 Deleuze, *PhK*, p. 20-21.

Depuis la révolution copernicienne de Kant, nous sommes habitués à ce que toute connaissance soit liée à l'expérience, quand bien même elle est *a priori* ; à ce que l'entendement ne soit pas la raison ; à ce qu'il y ait plusieurs facultés dont l'articulation forme une subjectivité transcendante au fondement de notre connaissance ; à ce que, en ce domaine, la raison soit une faculté distincte aux prétentions démesurées ; à ce que seul l'entendement puisse connaître *a priori*. Pour saisir le sens profond de l'entreprise kantienne, Deleuze nous renvoie à l'origine de ces distinctions : il suggère d'y voir des moyens de résolutions de problèmes plus profonds, dont il met en évidence la *genèse*.

Nous devons faire l'effort de tout reprendre à zéro, sans nous donner tout fait l'apport kantien à la théorie de la connaissance. Quel est le point de départ ? La raison prétend. Elle prétend connaître indépendamment de l'expérience, par elle-même. Hume réduit cette prétention à une simple croyance de l'être rationnel, c'est-à-dire d'une certaine subjectivité, la raison étant indifférente et devant être rapportée à la pratique qui lui confère un sens et l'oriente vers certaines fins. Kant, Deleuze y insiste, considère au contraire que la raison prétend parce qu'elle est *intéressée*. Elle est la faculté des fins et, en ce sens, cherche à se réaliser comme raison autonome. Il faut donc partir de cette recherche.

La critique en est l'instrument. Elle vise à déterminer les fins de la raison et leurs moyens de réalisation. À l'instar de Hume, Kant part du *fait* de la connaissance, dépassement et prétention de la raison. Mais il en tire des conclusions opposées. Car c'est la raison qui mène la critique, parce qu'elle est affectée par « le désir délirant de savoir des dogmatiques » : ce désir, c'est avant tout le sien ; la déception qu'il entraîne est sienne aussi.<sup>554</sup> La critique est donc appelée par la raison. Avant de désavouer ses prétentions dans la connaissance, elle vise à la libérer ; elle ne limite la raison que dans la mesure où elle la tire de l'« embarras » dans lequel elle est tombée.<sup>555</sup> C'est une entreprise de « connaissance de soi-même » menée par la raison dans le but de se réaliser.<sup>556</sup> La limitation de la raison n'est pas une restriction de son autonomie, c'est au contraire le moyen par lequel elle s'en assure, par une connaissance réflexive de son propre pouvoir et de ses « justes prétentions » et de ses « présomptions non fondées ».<sup>557</sup> Elle peut s'en trouver limitée, elle n'en reste pas moins autonome dans la détermination de ces limites, en *se connaissant* comme limitée. L'expérience est envisagée depuis le point de vue de la raison, le donné comme donné à la raison. S'il y a une connaissance *a priori*, c'est-à-dire une connaissance rationnelle, ce ne peut qu'être une connaissance

---

<sup>554</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, A XIII, op. cit., p. 728.

<sup>555</sup> *Ibid.*, B VII, p. 734.

<sup>556</sup> *Ibid.*, A XI, p. 727.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 728.



de ce qui apparaît à la raison, sur lequel seul elle peut légiférer. La chose en soi échappe à la connaissance de la raison, mais dans la mesure même où le phénomène y est soumis.

Comment une chose telle qu'elle est en soi pourrait-elle être soumise à notre faculté de connaître et se régler sur elle ? Seuls le peuvent en principe les objets *tels qu'ils apparaissent*, c'est-à-dire les « phénomènes ». (Ainsi, dans la *Critique de la Raison pure*, la synthèse *a priori* est indépendante de l'expérience, mais ne s'applique qu'aux objets de l'expérience.)<sup>558</sup>

Si la raison dépasse le donné, c'est uniquement *dans la mesure* où le donné lui est soumis comme phénomène. Nous disons bien « dans la mesure » et non « parce que ». Le dépassement n'est pas fondé dans une pure et simple dépendance du donné à la raison. Parler de soumission, c'est renvoyer à une soumission mesurée ou conditionnée. Car la raison ne se soumet pas le donné sans s'y soumettre du même coup. C'est en même temps que la raison se soumet le donné et qu'elle est soumise à certaines de ses conditions. C'est en même temps qu'elle règle l'organisation du donné et qu'elle prend acte de sa finitude. L'entendement relève de la raison en tant qu'elle est *limitée* par le donné. Plus exactement, l'entendement est la raison qui se tient aux limites que lui imposent le donné et par lesquelles seules elle se le soumet. Autrement dit, les limites de la raison dues à la soumission du donné s'appellent l'entendement. Il est donc forcé que les principes subjectifs de l'entendement soient aussi les principes de l'objet connu, puisque l'objet est objet soumis à l'entendement. « Ce sont les mêmes principes... ».<sup>559</sup> L'être rationnel n'est pas identique à soi, il se divise en raison et entendement. Voilà ce qui manquait à l'empirisme humien, selon Kant : une conception clivée du sujet rationnel. Hume pensait que le dépassement n'était *que* subjectif, une synthèse sceptique qui *croit sans connaître objectivement*. La raison ne se soumettait rien du tout ; elle dépassait, indifférente, le donné ; elle exprimait l'effet neutre de principes purement subjectifs, et le problème de l'accord avec la Nature ne trouvait de solution que dans la pratique extérieure à la raison. Il était donc impossible, pour Hume, de connaître sans l'appui de l'expérience. La révolution opérée par Kant consiste à distinguer dans l'être rationnel la raison et l'entendement, comme deux prétentions *distinctes* de la rationalité. Une prétention à la connaissance *a priori* de la chose telle qu'elle est en soi, comme si la soumission pouvait être absolue : la prétention de la raison. Une prétention à la connaissance *a priori* des phénomènes, c'est-à-dire de ce qui apparaît ou est donné dans l'expérience, limitant la soumission de l'objet connu et donc la connaissance elle-même : la prétention rationnelle de l'entendement.

---

<sup>558</sup> Deleuze, *PhK*, p.11.

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 21.

[...] nous croyons aussi pouvoir sortir *a priori* de notre concept et étendre ainsi notre connaissance. Nous tentons de le faire soit par l'entendement pur, relativement à ce qui peut être du moins un objet d'expérience, soit même par la raison pure, relativement à des propriétés des choses ou même à l'existence d'objets qui ne peuvent jamais se présenter dans l'expérience. Notre sceptique ne distingua point ces deux espèces de jugements comme il aurait cependant dû le faire, et il regarda d'emblée comme impossible cette augmentation des concepts par eux-mêmes, et, pour ainsi dire, cet enfantement de notre entendement (et de notre raison) sans la fécondation de l'expérience.<sup>560</sup>

Nous devons lier les éléments suivants qui s'enchaînent rigoureusement : l'autonomie de la raison comme faculté des fins ; le problème de la raison comme embarras dont elle cherche à se libérer ; l'entreprise critique en tant qu'elle est menée par la raison pour résoudre son problème ; la positivité de la critique dans la connaissance de soi qu'elle provoque nécessairement pour la raison ; la soumission des phénomènes à l'être rationnel dans la connaissance ; la limitation de la raison dans la connaissance ; la division de l'être rationnel en plusieurs facultés.

## 2) *Le nouveau problème : l'accord des facultés*

Nous pouvons aborder seulement maintenant le problème de l'accord des facultés dans *La philosophie critique de Kant*. Il doit être envisagé depuis la mutation critique. Mais d'une part, cette limitation est en même temps une augmentation de la connaissance de soi de la raison ; d'autre part, elle est en même temps une soumission des phénomènes à l'entendement qui légifère dans la faculté de connaître. Deleuze commente :

Ainsi l'être raisonnable se découvre de nouvelles puissances. La première chose que la révolution copernicienne nous apprend, c'est que c'est nous qui commandons. Il y a là un renversement de la conception antique de la Sagesse : le sage se définissait d'une certaine façon par ses propres soumissions, d'une autre façon par son accord « final » avec la Nature. Kant oppose à la sagesse l'image critique : nous, les législateurs de la Nature.<sup>561</sup>

Mais cette « soumission nécessaire » qui règle le vieux problème de l'accord ou de l'harmonie sujet/objet, homme/nature, connaissance/être en le supprimant ne va pas sans en poser de nouveaux. En

---

<sup>560</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, A 765/B 794, *op. cit.*, p. 1335-1336.

<sup>561</sup> Deleuze, *PhK*, p. 23.

réalité, elle supprime moins le problème de l'accord qu'elle ne le déplace. La question est désormais de savoir comment il y a connaissance *a priori*, alors que l'entendement doit compter avec une réceptivité, c'est-à-dire une sensibilité ; comment il y a rationalité, alors que la raison est dissociée en plusieurs facultés qui diffèrent en nature – marque de sa finitude. Le sujet connaissant est divisé, et cette division menace la raison tout entière. Kant n'a pas résolu le problème de la raison comme dépassement en prenant le point de vue de la raison elle-même et en posant la thèse conséquente d'une soumission du donné à la connaissance, de l'objet au sujet. D'abord parce que l'idée d'une soumission du donné implique une faculté réceptive interne au sujet de la connaissance, divisant la raison en plusieurs facultés et soulevant le problème de l'organisation des facultés dans la faculté rationnelle de connaître. Ensuite parce que, quand bien même ce problème trouverait une solution, il requiert une limitation de la raison avec laquelle la morale – l'autonomie de la raison pratique – ne peut s'accommoder : là aussi, il est nécessaire de penser l'organisation des facultés dans la faculté rationnelle de désirer (la volonté). Enfin, parce que, ces deux premiers problèmes résolus, il reste encore à trouver la solution de l'accord des deux facultés rationnelles, la connaissance et la morale, c'est-à-dire le mode d'unification de la raison, qui seul l'assure de n'être pas chimérique.

Le problème de la raison chez Kant prend donc la forme du problème de l'accord de facultés, à deux niveaux : au niveau des domaines de réalisation de ses fins propres en l'occurrence de la connaissance et de la morale (comment, dans chaque cas, s'organisent les facultés ?) ; au niveau de la puissance rationnelle comme telle, de son but final (comment la connaissance et la morale s'accordent-elles à leur tour ?). Nous pouvons comprendre ici la célèbre distinction entre les deux sens du mot « faculté » à laquelle Deleuze semble accorder tant d'importance. En un premier sens, « faculté » renvoie aux types de rapports qu'une représentation quelconque de l'être rationnel – « l'esprit » – entretient avec quelque chose d'autre, sujet ou objet : ce sont les puissances de l'être rationnel, à savoir connaître, désirer (ou vouloir) et sentir (le plaisir et la peine). « Mais en un second sens », écrit Deleuze, « faculté désigne une source spécifique de représentations. »<sup>562</sup> Sensibilité, imagination, entendement, raison : ce sont les forces de la connaissance, du désir, et du sentir. Deleuze distingue deux sens d'un même mot pour marquer l'unité problématique qui traverse les trois *Critique* et se répercute à deux niveaux : le problème de la raison comme problème de l'accord entre facultés, aux deux sens du terme. Que ces facultés soient les puissances de l'être rationnel (facultés au premier sens du terme : connaissance, désir, sentiment de plaisir ou de peine) ou ses sources de représentations (sensibilité, imagination, entendement, raison), le problème est, au fond, le même, et doit être résolu aux deux niveaux.

Il ne suffit pas de dire que le problème est celui de l'accord des facultés. Il faut ajouter qu'il

---

562 *Ibid.*, p. 13.

est celui de facultés qui *diffèrent* en nature. Au niveau de la raison, il s'agit de savoir comment les différents intérêts rationnels s'accordent, s'organisent, se hiérarchisent, pour assurer l'unité de la raison. Au niveau de la connaissance et de la morale, il s'agit de savoir comment les différentes facultés s'accordent, s'organisent, se hiérarchisent, pour assurer l'effectuation de l'une et l'autre puissances de la raison. Nous comprenons pourquoi Deleuze ne cesse pas d'insister sur deux points de départ, extrêmement semblables, de l'entreprise critique de Kant. Le premier, nous le trouvons dans « une thèse essentielle de la Critique en général : il y a des intérêts de la raison qui *diffèrent en nature*. »<sup>563</sup> Le deuxième :

Un des points les plus originaux du kantisme est l'idée d'une *différence de nature entre nos facultés*. Cette différence de nature n'apparaît pas seulement entre la faculté de connaître, la faculté de désirer et le sentiment de plaisir et de peine, mais aussi entre les facultés comme sources de représentations. Sensibilité et entendement diffèrent en nature, l'une comme faculté d'intuition, l'autre, comme faculté de concepts. [...] l'imagination et l'entendement diffèrent eux-mêmes en nature, et l'accord entre ces deux facultés actives n'est pas moins « mystérieux ». (De même l'accord entendement-raison.)<sup>564</sup>

Ces deux points de départ sont les deux aspects du problème de la raison. Nous avons vu plus haut la menace de l'indifférence absolue, cas-limite où l'individu (l'« auteur »), plus que la raison risque sa perte. La raison de son côté pouvait continuer sa marche, quand l'auteur s'était perdu dans l'indifférence absolue. Il ne s'agissait donc pas d'éviter à tout prix l'indifférence l'absolue, mais de porter la perspective sceptique de Hume à son degré supérieur, au niveau du droit, sur le pouvoir de la raison. Or voilà qu'à ce niveau, nous découvrons une nouvelle menace, bien plus grave, puisqu'elle porte sur ce pouvoir rationnel lui-même : la différence de nature entre les facultés, la division de la raison.

La question *Quid juris ?* n'exprime pas un problème, elle donne un angle d'attaque, elle est un point de départ – comme la question *Quid facti ?* l'était pour l'empirisme. De quel droit l'homme affirme-t-il plus que ce qui lui est donné ? De ce que le donné est donné à la faculté de connaître et, en ce sens, nécessairement soumis aux règles de l'entendement. L'organisation des facultés en découle : la sensibilité reçoit le donné dans l'espace et dans le temps et le présente à l'imagination, l'imagination rapporte le donné, par une synthèse du temps, aux unités de l'entendement, l'entendement applique ses règles à cette synthèse. On remarquera que selon la lecture de Deleuze,

---

<sup>563</sup> *Ibid.*

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 34.

il ne peut y avoir à ce niveau aucun problème, puisque la soumission est d'emblée admise. Quand Deleuze dit que l'accord des facultés est un problème, c'est autre chose qu'un souci concernant l'organisation, dans la connaissance, de la sensibilité, de l'imagination et de l'entendement. Car dans la connaissance, cette organisation est la soumission de la sensibilité à l'imagination, et de ces deux facultés aux règles de l'entendement. Mieux, l'imagination n'est rien d'autre que le moyen par lequel l'entendement se soumet la sensibilité. Cela fait si peu problème que la sensibilité ne peut pas ne pas être soumise à l'entendement, parce que l'entendement ne peut pas ne pas se rapporter à la sensibilité. On peut lire en ce sens de la formule célèbre, « Des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles. »<sup>565</sup> Dans la connaissance, une telle situation n'existe pas, littéralement : ça n'a pas de sens. « Aussi est-il tout autant nécessaire de rendre sensibles ses concepts (c'est-à-dire de leur joindre l'objet dans l'intuition), que de rendre intelligibles ses intuitions (c'est-à-dire de les soumettre à des concepts). »<sup>566</sup> Il est « nécessaire » veut dire : il ne pourrait pas en être autrement, dans la connaissance, conséquence de l'adoption du point de vue de l'être rationnel et de la révolution copernicienne qui lui apprend sa finitude – les objets sont nécessairement soumis au sujet, mais ce ne sont que des phénomènes. Pourquoi dire alors que l'accord des facultés est le nouveau problème ? Que cherche à indiquer Deleuze ?

### 3) *Les tourments de la raison*

Le problème de l'accord des facultés n'existerait pas sans la raison comme faculté des Idées. Encore une fois, nous devons tout reprendre à zéro, sans se donner toute faite cette « étonnante architecture », cette formidable « machine à penser » qu'est la *Théorie transcendantale des éléments*.<sup>567</sup> Nous avons en effet l'habitude de suivre la présentation kantienne comme si elle se suffisait à elle-même, comme s'il allait de soi que la sensibilité reçoive le donné, soit dotée de formes *a priori* sur lesquelles porte la synthèse de l'imagination, que l'imagination soit soumise aux règles de l'entendement, lequel présente ses concepts purs dans le temps par la formation de schèmes au moyen de la synthèse *a priori* de l'imagination. Nous trouvons normal de s'interroger sur les conditions de possibilité de l'expérience scientifique, de dégager trois instances, puis d'en découvrir une quatrième, la raison. Nous estimons naturelle la législation du seul entendement dans le domaine de la connaissance, la restriction de la raison qui en découle, la limite imposée à ses prétentions et l'inanité en ce domaine, objectivement parlant, du contenu de ses Idées. Une fois

<sup>565</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, A 51/B 75, *op. cit.*, p. 812.

<sup>566</sup> *Ibid.*

<sup>567</sup> Deleuze, *Cours à Vincennes sur Kant n° 1 : Synthèse et temps*, le 14 mars 1978, disponible en ligne sur [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

démontrée la constitution transcendantale de l'objectivité, de la sensibilité à l'entendement en passant par l'imagination, nous pouvons tout bonnement en conclure que la raison n'y a pas droit et qu'elle apporte juste un ersatz à la connaissance, posant devant elle un horizon idéal ou un symbole qui pousse l'entendement à poursuivre plus avant ses investigations, comme on met une carotte devant un âne pour avancer.<sup>568</sup> Deleuze lui-même sacrifie à cette facilité. Après avoir posé le problème de l'accord des facultés qui découle de la révolution copernicienne substituant le principe d'une soumission à celui d'un accord du donné avec l'entendement, la présentation du « Rapport des facultés dans la critique de la raison pure »<sup>569</sup> montre que l'entendement ne porte sur l'espace et le temps comme modes d'affection de la sensibilité que par l'intermédiaire d'une synthèse, celle de l'imagination, qui est donc toujours déjà liée par l'entendement. Car les phénomènes ne sont pas soumis aux formes de la sensibilité, ils *sont* de la sensibilité : « les phénomènes sont ce qui apparaît, et apparaître c'est être immédiatement dans l'espace et dans le temps. »<sup>570</sup> La sensibilité ne soumet rien mais, au contraire, se voit soumise à l'entendement, et avec elle les phénomènes. L'imagination sert de médiateur, par la production de schèmes.<sup>571</sup> Le schématisme effectue la soumission, comme incarnation ou réalisation de relations conceptuelles dans les relations spatio-temporelles.<sup>572</sup> synthétise *a priori* les formes de la sensibilité, ainsi rapportées à l'entendement, sous sa règle ; de telle sorte que nécessairement, à l'inverse, la règle de l'entendement trouve sa correspondance spatio-temporelle dans le schème. On ajoutera, comme pour s'excuser, que la raison joue un rôle, attribué par l'entendement, dans le processus de connaissance, en tant qu'elle synthétise les principes de l'entendement pour former une expérience (celle de la Nature sensible) et tracer un horizon idéal qui embrasse tous les concepts de l'entendement ; et en tant qu'elle symbolise la matière phénoménale, *comme si* elle correspondait à cette unité systématique que la raison « idée », donnant à l'entendement l'occasion d'exercer son pouvoir à partir d'une supposition de la raison.<sup>573</sup> Nous pouvons donc former la représentation d'un objet en général et d'une Nature sensible objective. Mais cette présentation se borne à préciser ce que Deleuze exposait dès le début à propos de la faculté de connaître – la connaissance comme dépassement qui se soumet *a priori* les phénomènes sensibles.

---

568 C'est le double rôle, subjectif et objectif, de la raison pure dans la connaissance : le premier consiste à unifier et à totaliser les principes de l'entendement et à synthétiser ses règles formelles ; le second à présenter analogiquement dans la matière des phénomènes des Idées, c'est-à-dire à faire *comme si* cette matière répondait à l'exigence de systématité des phénomènes, pour que l'entendement puisse s'exercer sans effroi de ne trouver aucun répondant du côté du contenu de l'expérience (puisque'il ne légifère que sur la forme des phénomènes). Voir Deleuze, *PhK*, p. 29-32.

569 Titre du premier chapitre de *La philosophie critique de Kant*, p. 19.

570 *Ibid.*, p. 26.

571 Voir *ibid.*, p. 27.

572 Voir *ibid.*, p. 29.

573 Voir *ibid.*, p. 29-32.

Deleuze marque donc un temps d'arrêt, pour reprendre le problème initial : comment les facultés s'accordent-elles dans la connaissance ? Nous avons substitué à ce problème le fait d'une soumission, cette fois non plus du donné au sujet connaissant, mais, au sein de la connaissance de la sensibilité à l'entendement. Et nous avons fondé cette soumission sur un accord qui rend possible le schématisme, entre les relations spatio-temporelles et les relations conceptuelles. Tout se passe comme si le fait de la soumission contournait le problème de l'accord, provoquant sa démultiplication à différents niveaux. Comment l'affronter et le résoudre enfin ? En effet, « il ne suffit pas d'invoquer un accord harmonieux des facultés, ni un sens commun comme résultat de cet accord ; la Critique en général exige un principe de l'accord, comme une genèse du sens commun. »<sup>574</sup> Deleuze semble en renvoyer la possibilité à plus tard : les deux premières *Critique* en restent au fait de la soumission (à chaque fois différente), présupposant la possibilité de l'accord.

[...] chaque fois que nous nous plaçons ainsi du point de vue d'un rapport ou d'un accord déjà déterminé, déjà spécifié, il est fatal que le sens commun nous paraisse une sorte de fait a priori au-delà duquel nous ne pouvons pas remonter. Autant dire que les deux premières Critiques ne peuvent pas résoudre le problème original du rapport entre les facultés, mais seulement l'indiquer, et nous renvoyer à ce problème comme à une tâche ultime.

Cependant, suite à ce constat en fin du premier chapitre portant sur la première *Critique*, Deleuze ouvre un nouveau paragraphe, aux allures d'appendice mais qui, en réalité, touche au plus profond : « Usage légitime, usage illégitime. »<sup>575</sup> Ici, après avoir brièvement résumé en trois points les acquis bien connus de la *Théorie transcendantale de la méthode*, Deleuze reprend tout depuis le début. On dirait qu'il se pose à lui-même la question qu'il adressait aux adversaires de Hume lui reprochant « d'avoir “atomisé” le donné », comme si Hume l'avait pour ainsi dire décidé :

Mais par là, qu'est-ce qu'on croit expliquer ? Bien plus, peut-on croire avoir dit quelque chose ? Il faut pourtant comprendre ce qu'est une théorie philosophique à partir de son concept : elle ne naît pas d'elle-même et par plaisir.<sup>576</sup>

Une fois dit que c'est la raison qui mène la critique, nous devons donc demander : d'où provient la théorie transcendantale des éléments, si ce n'est du bon plaisir de son concepteur ? D'où, si ce n'est

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>575</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>576</sup> Deleuze, *ES*, 118-119.

d'elle-même ? La réponse, c'est : de la question de l'accord des facultés, en tant qu'elle pose problème à la raison. Le paragraphe qui termine le premier chapitre de *La philosophie critique de Kant* rappelle ceci : la raison, dans la connaissance, connaît aussi des ratés, des tourments, de l'embarras. Le problème de l'accord des facultés est abordé dans la *Critique de la raison pure*, peut-être comme nulle part ailleurs, sous l'angle des tourments de la raison et de l'entendement, des ratés de la connaissance, des illusions de la pensée.

Cet exposé [qui résume les acquis de la *Théorie transcendante des éléments*] ne rend pas compte d'un des thèmes fondamentaux de la Critique de la Raison pure. A des titres divers, l'entendement et la raison sont profondément tourmentés par l'ambition de nous faire connaître les choses en soi. Qu'il y ait des *illusions internes*, et des *usages illégitimes* des facultés, cette thèse est constamment rappelée par Kant. [...] C'est bien en ce sens que la *Critique de la Raison pure* mérite son titre : Kant dénonce les illusions spéculatives de la Raison, les faux-problèmes dans lesquels elle nous entraîne, concernant l'âme, le monde et Dieu.<sup>577</sup>

Ce thème est le même que celui de l'accord des facultés, mais repris du point de vue interne à la raison, à l'origine du problème lui-même. Tout ne marche pas toujours : c'est là que la raison risque sa propre perte.

Nous touchons ici au plus décisif de la lecture deleuzienne de Kant, à savoir la conjonction de trois thèmes : celui de la différence de nature entre les facultés, celui des illusions ou de ratés internes à la connaissance et à la raison, et celui de la critique. Lorsque Deleuze posera le problème de l'image de la pensée aussi bien dans *Nietzsche et la philosophie* et *Proust et les signes* que dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, il le fera en reprenant, de manière centrale, cette articulation. Nous verrons plus loin le sens de cette mutation du problème. Il convient pour l'instant de comprendre l'originalité du thème de l'illusion chez Kant.

#### 4) Le problème de l'illusion : questions d'interprétation

Deleuze distingue chez Kant deux sortes d'illusions et deux usages illégitimes des facultés. La première est l'illusion de l'entendement, l'usage illégitime de cette faculté – dérogeant à ses propres règles. La seconde est l'illusion de la raison, l'usage illégitime de cette faculté – dérogeant

---

<sup>577</sup> Deleuze, *PhK*, p. 37-38.



aux règles fixées par l'entendement. Dans les deux cas, la faculté de connaître se trompe. Elle croit pouvoir connaître le noumène, c'est-à-dire utiliser nos catégories pour connaître un objet en général en dehors de toute condition sensible ; ou déterminer la chose en soi, c'est-à-dire utiliser une de nos Idées, pensées de l'inconditionné, pour en connaître l'objet. De la sorte, nous sommes emportés dans « l'image trompeuse de nouveaux pays »<sup>578</sup> hors du domaine délimité par les principes de l'entendement, qui nous sont pourtant inaccessibles : ce sont « de vaines espérances ».<sup>579</sup> Une telle qualification de l'illusion ne vient qu'après l'opération critique – nous venons de citer le début du chapitre III de l'*Analytique transcendantale*, « Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes ». Avant, Kant, a opéré la déduction des formes *a priori* de la sensibilité (*Esthétique transcendantale*), des catégories de l'entendement (« Analytique des concepts »), de la détermination des schèmes qui les accordent aux formes sensibles *a priori* (« Du schématisme des concepts purs de l'entendement ») et des principes qui en règlent l'usage dans la connaissance (« Système de tous les principes de l'entendement pur »). Il convient de prendre toute la mesure de ce parcours. Au tout début, nous ne pouvions pas encore distinguer avec clarté les limites de notre pouvoir rationnel de connaître et nous ne savions pas quels terrains et quels domaines nous sont accessibles.<sup>580</sup> La seule chose que nous savions, c'est que nous cherchions à savoir, et que notre métaphysique et les combats interminables qu'elle charrie sont l'expression de cette recherche. L'illusion fonctionne donc avant la critique ; après celle-ci, elle est destituée de son pouvoir trompeur.

Deleuze s'en souviendra : « La philosophie comme critique nous dit le plus positif d'elle-même : entreprise de démystification. »<sup>581</sup> Mais le kantisme a suivi une orientation singulière. Dans la critique kantienne, la raison se connaît elle-même, connaît ses limites, ses domaines, et les mers dans lesquels ses aventures n'ont aucune chance d'être conduites « à bonne fin ».<sup>582</sup> S'il lui arrive encore de tomber dans des illusions, c'est là seulement *en fait*, par accident. Elle ne respecte pas les règles qu'elle s'est elle-même fixée dans la critique. L'accord des facultés et leur usage légitime dans la connaissance sont seulement l'état de la raison *en droit*. La critique n'est donc pas *transformation* de la raison ; elle livre seulement une *méthode* d'accès à ce que la raison *doit* être, sans assurer une fois pour toutes ce qu'elle *fait* à chaque instant. Elle exige une théorie transcendantale des éléments

578 Kant, *Critique de la raison pure*, A 235/B 295, *op. cit.*, p. 970.

579 *Ibid.*, A 236/B 295.

580 Selon la distinction établie au § 2 de l'introduction de la *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 927 : « Des concepts, dans la mesure où ils sont rapportés à des objets, sans considérer si une connaissance en est possible ou non, ont leur champ, qui n'est déterminé que selon le rapport que leur objet a à notre faculté de connaître en général. La partie de ce champ dans laquelle est possible pour nous une connaissance est un terrain (*territorium*) pour ces concepts et pour la faculté de connaître requise à cet effet. La partie du terrain sur laquelle ces concepts sont légiférants est le domaine (*ditio*) de ces concepts et des facultés de connaître qui leur conviennent. »

581 Deleuze, *Nph*, p. 121.

582 Kant, *Critique de la raison pure*, A 236/B 295, *op. cit.*, p. 970.

qui fixent les règles d'un usage légitime des facultés en droit, et d'une méthodologie ou théorie transcendantale de la méthode qui fixe la *discipline* à suivre pour que le fait devienne adéquat au droit, pour que la raison soit ce qu'elle doit être, pour qu'il y ait effectivement connaissance.<sup>583</sup> Mais alors l'accord des facultés devient un simple problème de fait, qu'on peut résoudre par l'application d'une méthode. Aux yeux de la pensée, il n'y a pas de difficulté majeure : il suffit de suivre les règles disciplinaires pour que les règles transcendantales trouvent leur réalisation dans les usages de fait des facultés dans la connaissance.

Au contraire, le vitalisme de Deleuze imprime une autre orientation à la philosophie critique. À ses yeux, la conception kantienne de la critique est par trop rigide et ses catégories trop lâches pour le caractère mouvant et multiple de l'expérience. Kant indexe la critique sur la seule expérience scientifique de l'objectivité et par là, il la dénature. Elle devient une méthode pour accéder à ce que doit être l'expérience scientifique, et non une expérience d'émancipation de toutes les illusions. Pour Deleuze, la réalisation du programme critique initié avec le kantisme coïncide avec sa pluralisation et son assouplissement, afin qu'elle épouse la multiplicité du vivant et ses devenirs. Il faut soustraire la critique à sa servitude à un idéal – telle ou telle expérience en droit – pour libérer la pensée au contact des faits. Elle s'intégrera alors tout naturellement au mouvement d'affirmation du vivant et se rapportera au principe de la volonté de puissance génétique et plastique, plutôt qu'à celui d'une raison définie.<sup>584</sup>

Cette lecture du rapport Deleuze/Kant n'est qu'une interprétation possible. Il est vrai qu'elle peut prendre appui sur des remarques formulées par Deleuze dans les textes des années soixante où le kantisme est abordé, en particulier dans *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition*.<sup>585</sup> Cependant, nous ne devons pas sacrifier notre méthode aux évidences qui transpirent dans les textes de Deleuze consacrés à la critique. Ne restons-nous pas à la fois trop proches et trop éloignés du

---

583 Le premier chapitre de la *Méthodologie* est consacré à la « Discipline de la raison pure », et en forme la majeure partie. Il traite des différents usages de la raison pure dans les situations effectives où elle est convoquée, et de la méthode à adopter pour la discipliner à ces occasions et empêcher l'usage illégitime des facultés qui rendrait la connaissance impossible : « discipline de la raison pure dans l'usage dogmatique », « discipline de la raison pure par rapport à son usage polémique », « Discipline de la raison pure par rapport aux hypothèses », « Discipline de la raison pure par rapport à ses preuves ».

584 Voir Deleuze, *Nph*, p. 104.

585 Voir *ibid.*, p. 58-59 et 104-108, et *DR*, p. 79-82 et p. 93-95. On peut en trouver des allusions également dans *Le bergsonisme*, ce qui est confirmé si l'on joue Bergson contre Kant, comme le suggère Deleuze dans un cours de 1960 (du 14 mars au 9 mai, à l'École normale supérieure de Saint-Cloud) : « Bergson se pose comme l'anti-Kant » (Deleuze, « Cours sur le chapitre III de L'évolution créatrice de Bergson », paru dans Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 173). On se gardera de tirer des conséquences décisives d'une telle formule : *Le bergsonisme* atteste aussi d'une proximité entre Bergson et Kant, qui ont tous deux, en un sens proche, renouvelé le concept d'illusion. Voir *B*, p. 10-11. Bien plus, sur ce dernier point, Deleuze rapporte l'initiative à Kant – Bergson reprend, quitte à le déplacer et à le renouveler, le concept kantien d'illusion.

criticisme kantien ? Trop proches parce que la conception kantienne de la critique est conservée, bien que soumise au principe de la volonté de puissance. Malgré les insuffisances de sa réalisation et les compromissions de Kant, le noyau critique était juste ; l'intuition, si l'on peut dire, était bonne. Il s'agit toujours de dégager la pensée des illusions qui l'empêchent d'accéder à sa forme supérieure ; il s'agit toujours de distinguer les usages légitimes des usages illégitimes de la pensée et de son mouvement synthétique.

La nouveauté consiste à porter la critique sur ce que Kant laissait encore d'absolu, la vérité et les valeurs morales, ou plutôt la valeur de la vérité (la connaissance) et la valeur des valeurs morales.<sup>586</sup> Que veut celui qui veut la connaissance, que veut celui qui veut le bien et le mal ? Voilà la véritable méthode critique poussée jusqu'en ces dernières conséquences, radicalisées à l'aune du vitalisme nietzschéen : qui veut ?, qu'est-ce qu'il veut celui qui ?, quel vouloir le détermine ?, quel type de forces construit-il ainsi ?<sup>587</sup> Reste que cette transformation de la critique revient plus à un retour aux sources et à l'accomplissement d'une orientation trop tôt abandonnée. Mais paradoxalement, ne sommes-nous pas en même temps trop éloignés, malgré cette proximité, du système philosophique kantien ? Nous tirons des conclusions sur l'échec d'une entreprise examinée de loin, sans en comprendre les raisons profondes – sauf à supposer Kant stupide ou lâche, trompé ou manquant de courage et de forces. Or, lorsque Deleuze appelle à une transformation du projet critique, il semble que ce soit à l'appui d'une connaissance précise et rigoureuse du système kantien. Ne risquons-nous pas de passer à côté des enjeux de cette transformation et de reconduire, sous d'autres mots et avec d'autres auteurs, les aspects du criticisme kantien qui devaient être réformés ?

##### 5) *L'apport kantien selon Deleuze : illusion et erreur dans l'image de la pensée*

Avant de poursuivre notre lecture de l'interprétation deleuzienne de Kant, il nous faut exposer une première fois l'enjeu de la reprise du criticisme chez Deleuze, la fonction qu'y joue la notion d'illusion et la signification, même vague, de l'expression « image de la pensée ».

Commençons par rappeler que Deleuze voit dans la critique kantienne *à la fois, en même temps, dans le même geste*, une découverte et une compromission : « les avatars dialectiques ne viennent pas du dehors et ont, pour cause première, les insuffisances de la critique. Une transformation radicale du kantisme, une réinvention de la critique que Kant trahissait en même temps qu'il la concevait, une reprise du projet critique sur de nouvelles bases et de nouveaux

---

<sup>586</sup> Voir Deleuze, *Nph*, p. 104-106.

<sup>587</sup> Voir *Ibid.*, p. 88-90, le paragraphe intitulé : « La méthode de Nietzsche ».

concepts, voilà ce que Nietzsche semble avoir cherché (et avoir trouvé dans “l'éternel retour” et “la volonté de puissance”). »<sup>588</sup> Deleuze a repris cette recherche à son compte avec le thème de *l'image de la pensée*.

Ce thème apparaît dès *Nietzsche et la philosophie*, composant le dernier paragraphe du troisième chapitre, précisément consacré à « La critique ». Il est repris et enrichi ensuite dans *Proust et les signes*. Il en forme la conclusion dans la première édition, en 1964, autour d'une dualité entre image philosophique de la pensée et nouvelle image, qu'on peut dire « proustienne », de la pensée. Dans la seconde édition de 1970, doublée de volume, il forme la conclusion de la première partie, mais les enjeux qu'il recèle sont repris et développés par Deleuze dans le premier chapitre de la seconde partie, nouvellement ajoutée, autour de l'opposition entre « Athènes et Jérusalem », « Logos et Antilogos ».<sup>589</sup> Le thème de l'image de la pensée y occupe ainsi, singulièrement, une place *centrale* ou, mieux, une place intermédiaire qui permet à Deleuze de passer d'une période à une autre, des années soixante aux années 70 : de l'histoire de la pensée et de la métaphysique à la philosophie politique. Entre les deux, Deleuze s'est engagé dans la constitution d'une philosophie propre ou singulière, dont les deux temps forts sont *Différence et répétition* (1968) et *Logique du sens* (1969).<sup>590</sup> C'est dans *Différence et répétition* que Deleuze reprend et approfondit, en un chapitre une nouvelle fois central (le chapitre III), le problème de l'image de la pensée – plus exactement, c'est dans ce livre qu'il s'emploie à *transformer le thème* de l'image de la pensée, articulé autour d'une dualité entre image orthodoxe *versus* nouvelle image, *en un problème*, dont il est frappant de constater qu'il oppose désormais l'Image de la pensée à la pensée sans image (nous y reviendrons).

Lorsqu'il s'agit d'en donner une description minutieuse et approfondie dans *Différence et répétition*, Deleuze montre que l'image dogmatique de la pensée repose sur « huit postulats » : postulat de la bonne nature de la pensée et de sa bonne volonté (la *Cogitatio natura universalis*), du bon sens ou du sens commun, du modèle ou de la reconnaissance, de la représentation, du négatif ou de l'erreur, de la proposition, de la subordination du problème à sa solution et du savoir comme finalité

---

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>589</sup> Voir Deleuze, *PS*, p. 115-139.

<sup>590</sup> C'est à ce moment que Deleuze estime avoir acquis le « nom propre » : « Dire quelque chose en son propre nom, c'est très curieux ; car ce n'est pas du tout au moment où l'on se prend pour un moi, une personne ou un sujet, qu'on parle en son nom. Au contraire, un individu acquiert un véritable nom propre, à l'issue du plus sévère exercice de dépersonnalisation, quand il s'ouvre aux multiplicités qui le traversent de part en part, aux intensités qui le parcourent. [...] J'ai donc commencé à faire deux livres en ce sens vagabond, *Différence et répétition*, *Logique du sens*. » Deleuze, « Lettre à un critique sévère » dans *Pp*, p. 15-16. On peut y ajouter, selon nous, *Présentation de Sacher-Masoch* (1967). Il est vrai que ce livre est la reprise d'un article déjà paru en 1961, « De Sacher-Masoch au masochisme », art. cit. Mais cette reprise ne va pas sans une modification décisive pour la suite, comme l'a relevé Anne-Henri Pieraggi dans sa notice de « Léopold Sacher-Masoch » de Stéfán Leclercq (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I, op. cit.*, p. 173 : l'apparition du débat avec la psychanalyse freudienne. Nous y reviendrons.

de la méthode ou de l'apprentissage.<sup>591</sup>

Dans l'image dogmatique, l'illusion est réduite à la figure toute négative de l'erreur. Voyons cela de plus près. L'erreur est l'effet d'une pression *extérieure* sur la pensée. C'est pourquoi elle ne concerne que ses usages de fait, non sa nature. En fait, la pensée se trompe et fait des erreurs. En droit, elle conserve sa bonne nature, elle reste raisonnable : « il est remarquable que l'image dogmatique [...] ne reconnaisse que l'erreur comme mésaventure de la pensée, et réduise tout à la figure de l'erreur. »<sup>592</sup> Le concept d'erreur est le moyen par lequel la pensée, dans l'image dogmatique, *se* pense de bonne nature, malgré toutes les forces qui la détournent, parce qu'elle les renvoie dans un régime d'extériorité et de facticité qui en préserve la pureté dans une intériorité de droit. Au cours des textes consacrés à l'image de la pensée, Deleuze ne cesse pas d'explorer le problème des ratés de la pensée. De ce point de vue, ce que nous avons défini jusqu'à présent sous le terme d'illusion, en particulier au cours de notre étude du vitalisme nietzschéen, trouve dans *Différence et répétition* son concept, le concept d'erreur. À la suite de Kant, Deleuze s'emploie d'abord à déplacer le problème que suppose ce concept – les défaillances de la pensée ne sont pas externes mais internes – et à y substituer, en conséquence, un nouveau concept : celui d'illusion. Plutôt que d'une force extérieure qui risquerait de la détourner de son chemin, la pensée doit se méfier de ses propres productions qui l'engagent dans des impasses.

Mais ici encore, comme à propos de la conception de la critique, la philosophie kantienne est créditée d'une ambiguïté : si elle a pressenti la nécessité de substituer au concept d'erreur celui d'illusion, elle n'est pas allée au bout de la tâche qu'elle s'était elle-même fixée et a refermé la voie ouverte en rapportant les déterminations du premier concept dans le second ou, comme on veut, en enrichissant le premier par quelques apports du second.<sup>593</sup> C'est précisément pourquoi, chez Deleuze, le déplacement du problème de l'erreur en problème de l'illusion s'accomplit dans la position du problème de l'image de la pensée. Nous reviendrons sur ce point. Nous devons avant cela examiner où, très exactement, Kant déroge à sa propre exigence, sans nous donner tout fait, comme s'il s'agissait d'une simple erreur, l'inachèvement de la construction du concept d'illusion. Mais il convient d'abord de soulever deux difficultés chez Deleuze provoquées par la notion d'erreur.

La première est que le postulat de l'erreur n'est pas un postulat comme les autres. Il faut

---

591 Ces huit postulats sont exposés l'un après l'autre dans le chapitre III de *Différence et répétition*, « L'image de la pensée », et récapitulés en fin de chapitre, p. 216-217.

592 *Ibid.*, p. 192-193.

593 Voir *ibid.*, p. 178-179 et p. 195.

considérer les deux aspects de cette singularité, du point de vue de l'image dogmatique et du point de vue de sa critique créatrice d'une nouvelle image. L'erreur est un postulat impliqué dans tous les autres. Et inversement (mais non réciproquement), tous les autres postulats y sont impliqués :

[...] sans doute ce postulat tient-il aux autres, autant que les autres à lui : que peut-il arriver à une *Cogitatio natura universalis*, qui suppose une bonne volonté du penseur comme une bonne nature de la pensée, sauf de se tromper, c'est-à-dire de prendre le faux pour le vrai (le faux selon la nature pour le vrai selon la volonté) ? Et l'erreur ne témoigne-t-elle pas elle-même de la forme d'un sens commun, puisqu'il ne peut arriver à une faculté toute seule de se tromper, mais à deux facultés au moins du point de vue de leur collaboration, un objet de l'une étant confondu avec un autre objet de l'autre ? Et qu'est-ce qu'une erreur, sinon toujours une fausse reconnaissance ? Et d'où vient l'erreur, sinon d'une fausse répartition des éléments de la représentation, d'une fausse évaluation de l'opposition, de l'analogie, de la ressemblance et de l'identité ?<sup>594</sup>

Le postulat de l'erreur est le cinquième exposé par *Différence et répétition* – c'est pourquoi l'énumération de son implication dans les autres s'arrête là. Mais on peut poursuivre la liste : quelle est la formule de l'erreur, sinon la désignation manquée par la proposition, le faux ? Comment se trompe-t-on, sinon en donnant une mauvaise solution ? Enfin, quel est le mouvement de l'erreur, sinon celui qui consiste à ne pas suivre les règles de la méthode et à manquer ainsi l'accès au savoir ? Chaque postulat de l'image dogmatique implique à son niveau celui de l'erreur comme négatif ou envers de la pensée.

L'erreur n'est que l'envers d'une orthodoxie rationnelle, et elle témoigne encore en faveur de ce dont elle s'écarte, en faveur d'une droiture, d'une bonne nature et d'une bonne volonté de celui qui est dit se tromper.<sup>595</sup>

Le concept d'illusion, opposé à celui d'erreur, est décisif. Il vise à substituer à ce modèle négatif dogmatique un autre « négatif » de la pensée, il vise à désigner d'autres compromissions et d'autres dangers. L'instauration du thème de l'image de la pensée est strictement corrélatif de la constitution du problème de l'illusion. C'est pourquoi, lorsque Deleuze aborde ce problème dans d'autres textes, comme dans *La philosophie critique de Kant*, *Le bergsonisme* jusqu'à *L'anti-Œdipe* avec Guattari, c'est tout le thème de l'image de la pensée qui est convoqué.

---

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>595</sup> *Ibid.*

Nous rencontrons une deuxième difficulté, plus importante, plus profonde, plus délicate que la première. Elle concerne le statut de l'image dogmatique dans l'économie conceptuelle de la philosophie deleuzienne. À l'image dogmatique, Deleuze oppose une pensée sans image qu'il dit aussi être une nouvelle image de la pensée. Quel est le rapport de l'image dogmatique à la nouvelle image ou à la pensée sans image ? La question se dédouble : 1) la nouvelle image est-elle un nouveau modèle, un modèle meilleur, le vrai modèle ? 2) l'image dogmatique est-elle une mystification de la philosophie traditionnelle, qui y serait resté enfermée, malgré toute sa bonne volonté ? Nous sommes souvent tentés d'interpréter le problème de l'image de la pensée – c'est-à-dire du rapport entre image dogmatique et nouvelle image – en ces termes. Tout se passe comme si l'on avait recouvert la véritable pensée d'un voile trompant la philosophie depuis le *Théétète*. Certes, personne ne s'en est satisfait ; personne ne fut complètement berné : parmi les philosophes, « il y en a peu qui n'éprouvaient le besoin d'enrichir le concept d'erreur par des déterminations d'une autre nature ».<sup>596</sup> Deleuze donne d'ailleurs plusieurs exemples. Parmi eux, on ne compte pas seulement ses auteurs « fétiches », reliés par « un lien secret » : il y a aussi bien Fontenelle, Platon, Kant Schopenhauer ou, même, les hégéliens, que Lucrèce et Spinoza.<sup>597</sup> Première esquisse de cette « histoire de la philosophie du point de vue de l'instauration du plan d'immanence » qu'il appellera de ces vœux, avec Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*<sup>598</sup> Mais esquisse d'une histoire tourmentée, troublée, perturbée : le plan d'immanence, la nouvelle image n'a pas cessé d'être recouverte, par ceux-là mêmes qui l'avaient plus ou moins entr'aperçue. Selon Pierre Montebello, l'histoire du plan ou de l'image est aussi celle des illusions du plan ou du voile dogmatique de l'image, dans lesquelles se sont laissés prendre les philosophes. La transcendance réapparaît, l'orthodoxie fait retour, dès lors que le penseur n'est plus capable de tenir sa découverte jusqu'au bout. Ou, vu d'un autre point de vue, il semble que le philosophe ne puisse s'empêcher de retomber dans l'image dogmatique qui, telle l'effet d'un brouillard issu de la nouvelle image elle-même, menace la pensée d'un repli sur les partages orthodoxes.<sup>599</sup> Depuis la perspective qui est la nôtre, cette interprétation est en porte-à-faux vis-à-vis de ce qui fait le cœur du projet deleuzien, en particulier le sens du problème de l'illusion et de l'image de la pensée. Il semblerait que la pensée y trouve une nature, voire un modèle. Selon cette interprétation, si la pensée se trompe, c'est tantôt en raison de contraintes extérieures (la brume du plan ou de la nouvelle image) ; tantôt en raison d'une insuffisante application de notre bonne volonté ; tantôt pour ces deux raisons à la fois, la première

---

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>597</sup> Voir *ibid.*

<sup>598</sup> Deleuze et Guattari, *Qph ?*, p. 46.

<sup>599</sup> Voir Pierre Montebello, *Deleuze : la passion de la pensée*, op. cit., en particulier dans le chapitre I, ainsi que dans le dernier chapitre.

étant la cause de la seconde. Ne reconduit-on pas ainsi ce que l'on voulait soigneusement éviter, à savoir la position d'une nouvelle image, certes, mais *dogmatique* ? Il est pour le moins étrange que la pensée sans image devienne le modèle de ce qu'est la philosophie pour Deleuze, et de ce qu'elle doit être, par conséquent, pour un deleuzien orthodoxe.

Comment, alors, lire ces textes qui confrontent deux images de la pensée, dogmatique et nouvelle ? Comment interpréter l'opération de substitution du concept d'illusion à celui d'erreur ? La réponse à ces questions est décisive. Il y va du sens et de la valeur du vitalisme que Deleuze développe désormais pour lui-même, avec ses propres concepts et à partir de ses propres problèmes. Nous la trouverons chez Kant et dans la lecture que Deleuze en donne, si nous donnons tout leur crédit aux affirmations de Deleuze selon lesquelles le philosophe de Königsberg est à la fois un précurseur *et* celui qui a compromis la critique. À cette condition, nous serons en mesure de comprendre exactement où Kant a échoué et où Deleuze se donne pour tâche de réussir. Nous devons lire l'interprétation deleuzienne de Kant à l'aune de cette hypothèse : la tension entre image dogmatique et nouvelle image de la pensée est déjà à l'œuvre dans le criticisme kantien.

Kant semblait armé [...] pour renverser l'Image de la pensée. Au concept d'erreur, il substituait celui d'illusion : des illusions internes, intérieures à la raison, au lieu d'erreurs venues du dehors et qui seraient seulement l'effet d'une causalité du corps. Au moi substantiel, il substituait le moi profondément fêlé par la ligne du temps ; et c'est dans un même mouvement que Dieu et le moi trouvaient une sorte de mort spéculative. Mais malgré tout, Kant ne voulait pas renoncer aux présupposés implicites, quitte à compromettre l'appareil conceptuel des trois Critiques.<sup>600</sup>

Cet extrait fixe la marche à suivre : quel est le sens du concept d'illusion chez Kant ? En quoi est-il déterminant pour la conception kantienne de la connaissance et de la morale ? Enfin, à quelle pratique et conception de la philosophie critique ce concept mène-t-il ?

---

600 Deleuze, *DR*, p. 178.



## IV. Le criticisme de Kant selon Deleuze (III) : les illusions et le salut pratique

Dans la connaissance, les facultés sont perturbées par deux types d'illusions : celles de l'entendement et celles de la raison. Le problème est le suivant : ces illusions engagent les facultés *en tant que telles*, en vertu de la différence de nature qui les sépare. Autrement dit, rien n'assure que l'accord entre les facultés ait lieu : l'entendement peut dépasser les formes a priori de la sensibilité, c'est-à-dire se désaccorder et engager, seul, la poursuite de la détermination objective ; la raison peut se détacher de la limitation de ses Idées au seul usage immanent et se lancer dans la détermination de la totalité des objets de l'expérience. La grande question qui traverse *La philosophie critique de Kant* est la suivante :

Comment concilier l'idée des illusions internes de la raison ou de l'usage illégitime des facultés, avec cette autre idée, non moins essentielle au kantisme : que nos facultés (y compris la raison) sont douées d'une bonne nature et s'accordent les unes avec les autres dans l'intérêt spéculatif ? D'une part, on nous dit que l'intérêt spéculatif de la raison porte naturellement et exclusivement sur les phénomènes ; d'autre part, que la raison ne peut pas s'empêcher de rêver d'une connaissance des choses en soi et de « s'intéresser » à elles du point de vue spéculatif.<sup>601</sup>

La bonne nature des facultés est avant tout la conséquence de la soumission des phénomènes à la faculté de connaître. Il est « naturel » que la connaissance porte sur les phénomènes et seulement sur eux, au sens où sa nature est de dépasser le donné parce que le donné lui est soumis. Comment alors peut-elle rêver d'une connaissance des choses en soi ? D'où vient cette illusion ? Lorsque Deleuze dégage une contradiction entre l'intérêt naturel des facultés et les illusions, il ne pointe pas une inconséquence dans le chef de Kant. Il indique au lecteur que le problème n'est pas entre les illusions de la raison et la nature des facultés, parce qu'il est interne à la raison elle-même. S'il y a un problème de l'accord des facultés entre elles dans le pouvoir de connaître, s'il y a des illusions en droit, c'est parce qu'il y a un problème au niveau de la raison comme telle et de ses intérêts. Les facultés sont prises dans des illusions et s'engagent dans des usages illégitimes, non parce qu'elles

---

601 Deleuze, *PhK*, p. 39.

dérogent à leur nature par une mauvaise application empirique des règles, mais en vertu de leur nature profonde comme forces d'une puissance rationnelle. Cela signifie que les facultés *sont capables d'un autre accord, elles sont capables de remplir la tâche fixée par une autre puissance de l'esprit rationnel*. C'est pourquoi il est si important, dans la lecture de Deleuze, de distinguer les deux niveaux et les deux sens du terme « faculté » : les problèmes qui se posent au niveau inférieur, entre les facultés de la connaissance, se résolvent au niveau supérieur, au sein de la raison elle-même. Car à ce niveau supérieur, la raison doit compter avec plusieurs puissances. Elle n'a pas seulement la puissance de connaître de connaître – comme c'était le cas chez Hume. Elle a d'autres pouvoirs, qui permettent de comprendre l'usage illégitime des facultés dans la connaissance.

Jamais la raison spéculative ne s'intéresserait aux choses en soi, si celles-ci n'étaient d'abord et vraiment l'objet d'un autre intérêt de la raison. Nous devons donc demander : quel est cet intérêt plus haut ?<sup>602</sup>

La réponse est connue : c'est l'intérêt pratique. La connaissance (faculté de connaître) réalisait une certaine puissance rationnelle en accordant les facultés (sensibilité, imagination, entendement, raison) d'une certaine manière, sous la présidence de l'entendement. La raison pratique (faculté de désirer ou vouloir) réalise une autre puissance rationnelle en accordant les facultés d'une autre manière, cette fois, nous allons le voir, sous la présidence de la raison elle-même. Ici aussi, nous pouvons apprécier la différence avec Hume. Comme chez Hume, on ne comprend les opérations de la raison qu'en les rapportant à la pratique ; mais à la différence de Hume, Kant établit que la raison se retrouve elle-même dans cette référence. Elle ne s'ouvre pas à la pratique comme à quelque chose d'extérieur (passion, expérience ou habitude) ; elle se retrouve dans la pratique qu'elle est en tant que raison. Elle n'a pas besoin d'affections extérieures pour lui donner son orientation et la mettre en œuvre. La raison est par elle-même, en tant que telle, raison pratique.

### 1) La raison pratique

Il convient de rappeler ici les grandes lignes de la *Critique de la raison pratique* et de sa présentation dans *La philosophie critique de Kant*. Qu'est-ce que la raison pratique ? La faculté de désirer sous sa forme supérieure. Qu'est-ce que la faculté de désirer ? La définition kantienne du désir est restée célèbre : « la faculté de désirer est le pouvoir qu'[un être] a d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations. »<sup>603</sup> Qu'est-ce qu'une forme

---

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>603</sup> Kant, *Critique de la raison pratique*, « Préface », trad. L. Ferry et H. Wismann, dans Kant, *Œuvres philosophiques*,

supérieure ? On dit d'une faculté qu'elle accède à sa forme supérieure quand elle est autonome, c'est-à-dire quand, renonçant à la trouver ailleurs, elle se donne à elle-même sa propre loi.<sup>604</sup> La faculté de connaître a sa forme supérieure dans la connaissance *a priori* sous la législation de l'entendement : elle ne requiert pas un contenu donné par l'expérience pour valider sa synthèse (ce triangle est rouge, le chien aboie) ; elle trouve sa loi en elle-même, dans l'entendement appliqué aux formes *a priori* de la sensibilité et exige, pour que sa synthèse soit valide, l'accord entre les catégories et la temporalité (la ligne droite est le plus court chemin,  $12 = 7 + 5$ , avec trois lignes on forme une figure, etc.). La faculté de désirer, elle, trouve sa forme supérieure dans la volonté.<sup>605</sup> Pourtant, il est fréquent que la volonté soit déterminée par un objet extérieur à la faculté de désirer. Elle « suppose une représentation qui détermine la volonté ».<sup>606</sup> Nous voyons mal comment nous pourrions vouloir indépendamment d'une représentation d'objet : ne voulons-nous pas quelque chose pour le plaisir qu'il nous procure, ne voulons-nous pas éviter tel objet pour la peine qu'il risque de nous infliger ?<sup>607</sup> Déterminée par le sentiment de plaisir et de peine, la faculté de désirer opère de manière empirique. Sa synthèse est alors *a posteriori*, puisque

aucune représentation d'un objet quelconque, quelle qu'elle soit, ne permet de savoir *a priori* si elle sera liée au plaisir ou à la peine, ou si elle sera indifférente. Ainsi, en pareil cas, le principe déterminant de l'« arbitre » est nécessairement toujours empirique [...].<sup>608</sup>

« Quelle qu'elle soit » signifie selon Deleuze :<sup>609</sup> que la représentation soit *a priori* ou *a posteriori*. Dans un cas comme dans l'autre, l'effet qu'elle produit sur la faculté de désirer est toujours *a posteriori*, la synthèse de la volonté et de la représentation, qui produit le désir, est toujours empirique, puisqu'elle se fait d'après un principe fondé sur la complexion de chacun et sa capacité

---

vol. II, *op. cit.*, p. 616, note. On retrouve une définition similaire dans la deuxième édition de la *Critique de la faculté de juger* (« Introduction », § 3, *op. cit.*, p. 931-932, note), suivie d'une justification, puisque Kant répond aux critiques au sujet de cette conception du désir, qui ont suivi la parution de la *Critique de la raison pratique*.

604 Voir Deleuze, *PhK*, p. 9 : « On dit qu'une faculté a une forme supérieure quand elle trouve *en elle-même* la loi de son propre exercice (même si, de cette loi, découle un rapport nécessaire avec une des autres facultés). Sous sa forme supérieure, une faculté est donc *autonome*. »

605 Voir *Ibid.*, p. 43 : « la faculté de désirer, trouvant sa détermination en elle-même [...] s'appelle à proprement parler volonté, "volonté autonome". »

606 *Ibid.*, p. 11.

607 Voir Kant, *Critique de la raison pratique*, « Analytique », § 2 : « Théorème I », *op. cit.*, p. 630.

608 *Ibid.*

609 Sans doute sur la base du « Scolie I » qui suit les deux premiers théorèmes, *ibid.*, p. 632-635. Kant y établit que l'origine de la représentation déterminant la faculté de désirer (ou la volonté dans cette faculté) importe peu : dans tous les cas, « seule compte l'intensité du plaisir », qui est ici toujours *a posteriori*. « Les représentations des objets peuvent donc être aussi diverses que l'on voudra, être des représentations de l'entendement et même de la raison, par opposition aux représentations des sens, le sentiment de plaisir cependant, grâce auquel seul elles constituent proprement le principe déterminant de la volonté (l'agrément, le plaisir que l'on attend, qui excite l'activité à produire l'objet), est toujours de la même espèce », entre autres « en tant qu'il peut n'être connu en tout temps qu'empiriquement ».

singulière à ressentir du plaisir ou de la peine – « aptitude », comme l'indique Kant, « qui ne peut jamais être reconnue qu'empiriquement et ne peut être également valable pour tous les êtres raisonnables ».<sup>610</sup> La seule solution est que le sentiment de plaisir ou de peine ne soit plus un principe pour la faculté de désirer, autrement dit que le vouloir soit déterminé par une représentation de manière immédiate, et non plus par l'intermédiaire du sentiment. Il faut que la représentation ne soit plus une représentation d'objet. Épurée de toute matière – le plaisir sexuel ou gustatif, le bien-être matériel ou spirituel, mon bonheur ou celui d'autrui, ma santé ou le plaisir que je tire de mes excès –, la représentation n'est plus alors que celle de *l'effet* produit sur le vouloir par une représentation quelconque, donc par toute représentation : elle est purement *formelle*.<sup>611</sup>

La faculté de désirer accède à sa forme supérieure lorsqu'elle trouve le principe de la synthèse productrice du désir *en elle-même*, dans la pure synthèse qui rapporte *a priori* une représentation à la volonté et détermine la volonté par une représentation en général. La faculté de désirer supérieure se représente la forme de la détermination de la volonté, c'est-à-dire du *légiférer* propre à toute détermination de la volonté. La détermination qu'elle effectue est en ce sens universelle : la législation dans la faculté de désirer supérieure est formelle et, pour cette raison, législation universelle – le légiférer comme tel. « D'une loi, une fois qu'on en a éliminé toute matière, c'est-à-dire tout objet de la volonté (comme principe déterminant), il ne reste rien d'autre que la simple forme d'une législation universelle. »<sup>612</sup> Bien sûr, un objet est toujours contenu, de quelque manière, dans une loi morale qui me dit ce que je dois faire ; la représentation qui détermine ma volonté renvoie toujours à un objet, d'une manière ou d'une autre – ne pas mentir, ne pas tricher, favoriser le bien-être d'autrui, etc. Mais elle tient sa valeur morale de ce que la détermination de la volonté, dans ces obligations, n'est pas faite par l'intermédiaire du sentiment de plaisir ou de peine que je tirerais à réaliser l'objet, mais immédiatement par la forme de la représentation. Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'ici, la représentation n'est pas représentation de l'objet, mais de l'effet du représenter, comme tel, sur ma volonté, peu importe l'objet particulier qui y est contenu.

Il est certes indéniable que tout vouloir doit aussi avoir un objet, par conséquent une matière ; mais cette matière n'est pas pour autant le principe déterminant et la condition de la maxime, car, si elle l'est, elle ne peut être présentée dans une forme universellement législatrice, parce qu'alors l'attente de l'existence de l'objet serait la cause déterminante de l'« arbitre », et il faudrait fonder le vouloir sur la dépendance de la faculté de désirer à l'égard

---

610 *Ibid.*, p. 631. Voir aussi le § suivant § 3 : « Théorème II ».

611 Voir *ibid.*, § 4 : « Théorème III ».

612 *Ibid.*, p. 638.

de l'existence d'une chose quelconque, dépendance qui ne peut être cherchée que dans des conditions empiriques et qui, par suite, ne peut jamais fournir le fondement d'une règle nécessaire et universelle.<sup>613</sup>

Si l'universalité donne le principe déterminant la volonté et constituant le désir, alors nous devons dire que *c'est la raison pure qui légifère* dans la faculté de désirer. C'est elle qui donne, dans l'universalité formelle, le principe de la synthèse productrice du désir.

Nous n'avons encore donné que le versant négatif de cette synthèse *a priori*. Seule son *indépendance* à l'égard de toute influence nous est pour l'instant apparue : la faculté de désirer ne dépend d'aucun objet ni d'aucune matière, elle est libre. Qu'est-ce qu'un vouloir qui n'est déterminé par aucun objet mais par la représentation de la détermination elle-même, sinon *un vouloir déterminé par la volonté*, en un mot : une volonté *libre* ? Le plus important est pourtant la dimension positive de la forme supérieure de la faculté de désirer. Car la volonté libre ne se décline pas seulement en termes d'indépendance par rapport à tout objet, à toute particularité : elle se pose à elle-même le cadre (ou la condition) de sa liberté, comme cadre de l'universalité de la raison pure pratique. C'est seulement parce qu'elle s'oblige elle-même à la rationalité universelle de la forme de la législation que la volonté est libre. Elle est donc indépendante, mais aussi et surtout *autonome*.

C'est en effet dans l'indépendance à l'égard de toute matière de la loi (c'est-à-dire à l'égard d'un objet désiré) et pourtant, en même temps, dans la détermination de l'« arbitre » par la simple forme législatrice universelle, dont une maxime doit être capable, que consiste l'unique principe de moralité. Or, cette *indépendance* est la liberté au sens négatif, alors que *cette législation propre* de la raison pure et comme telle pratique est la liberté au sens *positif*. La loi morale n'exprime donc pas autre chose que l'*autonomie* de la raison pure pratique, c'est-à-dire de la liberté, et celle-ci est même la condition formelle de toutes les maximes, condition à laquelle seule celles-ci peuvent s'accorder avec la loi pratique suprême.<sup>614</sup>

Indépendance et autonomie : ce sont les deux aspects de la liberté, ou plutôt, du vouloir libre dans la raison pratique. *L'autonomie définit en propre la positivité de la raison comme raison pratique, qui n'admet pas d'autres fins que celles qu'elle s'est elle-même donnée :*

quand la raison légifère dans l'intérêt pratique, elle légifère sur des êtres raisonnables et libres, sur leur existence intelligible indépendante de toute condition sensible. C'est donc

---

613 *Ibid.*, § 8 : « Théorème IV », « Scolie I », p. 648.

614 *Ibid.*, § 8 : « Théorème IV », p. 647.

Ceci doit nous conduire à une précaution, que suggère Deleuze. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, la liberté n'est pas la raison pratique, car *elle n'est pas l'autonomie*. Nous allons préciser ce point plus bas. Précisons d'abord que cette précaution, formulée avec force dans *La philosophie critique de Kant*, est décisive : premièrement parce que la définition de la raison pratique par le concept d'autonomie permet de comprendre le système critique comme système des fins de la raison ; deuxièmement parce que la distinction rigoureuse entre raison pratique ou autonomie d'une part, liberté d'autre part, permet d'identifier la source des usages illégitimes des facultés.

## 2) Le problème de la liberté

Commençons par la définition de la raison pratique par l'autonomie. Relevons en premier lieu que *La philosophie critique de Kant* définissait *la raison tout entière* – pas seulement la raison pratique – par l'autonomie. La faculté de connaître accède à sa forme supérieure par le biais de l'entendement. La raison théorique passée au crible de la critique devient autonome lorsqu'elle « abandonne tout à l'entendement » – lorsqu'elle se donne ses propres limites, littéralement.<sup>616</sup> On repère d'emblée un déséquilibre manifeste entre les deux intérêts de la raison. Il suffit de le déduire de ce qui précède. Dans la connaissance, la raison réalise son intérêt spéculatif. Dans le vouloir, elle trouve le lieu de réalisation de son intérêt pratique. Or qu'est-ce que la spéculation, sinon ce que *la raison* fait en matière spéculative ? Il est vrai qu'elle ne dirige pas les opérations. Mais elle y joue un rôle, à un double niveau : au niveau immanent de la tâche qu'elle remplit sur ordre de l'entendement ; et au niveau transcendant de la critique par laquelle elle définit ses propres limites en la matière et délègue le pouvoir de légiférer à l'entendement. Il y a donc une primauté de la raison pratique sur la raison théorique, de l'intérêt pratique sur l'intérêt spéculatif : un système des fins de la raison.<sup>617</sup> L'étude de la raison pratique traite de ce qui définit en propre la raison : son activité, sa réalisation comme raison autonome. C'est pourquoi la connaissance n'est un intérêt de la raison que dans la mesure où la raison s'y réalise, c'est-à-dire y satisfait son intérêt pratique.

---

<sup>615</sup> Deleuze, *PhK*, p. 47.

<sup>616</sup> Cette phrase provient de la *Dialectique transcendantale* dans la *Critique de la raison pure*, « Deuxième section : des idées transcendantales », A 326/ B 382-383, *op. cit.*, p. 1035 : « En effet, la raison pure abandonne tout à l'entendement qui se rapporte immédiatement aux objets de l'intuition ou plutôt à la synthèse de ces objets dans l'imagination. »

<sup>617</sup> Sur ce point, voir en particulier Kant, *Critique de la raison pratique*, « Dialectique », « Chapitre II : de la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept de souverain bien », « III : de la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative », *op. cit.*, p. 754-756.

[...] les deux intérêts ne sont pas simplement coordonnés. Il est évident que l'intérêt spéculatif est subordonné à l'intérêt pratique. Le monde sensible ne présenterait pas d'intérêt spéculatif si, du point de vue d'un intérêt plus haut, il ne témoignait de la possibilité de réaliser le suprasensible. C'est pourquoi les Idées de la raison spéculative elle-même n'ont de détermination directe que pratique.<sup>618</sup>

Pour autant, raison spéculative et raison pratique ne se confondent pas. La subordination d'un intérêt de la raison à l'autre est aussi importante que leur distinction : car c'est cette subordination qui permet de comprendre la production d'illusion et le type d'unité de la raison dans et par la division (plutôt que malgré elle). Nous verrons même que la raison pratique n'a de sens que dans l'écart d'avec les conditions propres à la raison théorique. L'unité de la raison est une unité hiérarchisée. La raison est ses propres fins, et les détermine elle-même : la hiérarchie s'ordonne d'après le but final de la raison, qui fournit aussi le secret profond de son unité. Ainsi, la présence d'illusions dans la raison théorique peut s'expliquer en vertu d'un autre intérêt de la raison, son intérêt pratique. La raison confond les deux domaines et tend à réaliser l'intérêt du premier dans le second, de telle sorte qu'elle se trompe moins qu'elle n'est confuse ; et encore, cette confusion a son utilité, puisqu'elle prépare le passage à la pratique – mieux, elle l'appelle.

Mais cette explication n'est pas pleinement satisfaisante. Il faut encore se demander pourquoi il y a confusion. Il est vrai qu'on peut toujours arguer d'une quelconque force intérieure à la rationalité humaine dont l'épuisement ou la fatigue expliqueraient, par une diminution d'attention, la confusion à l'origine des illusions : les yeux tendent à se fermer, l'image se brouille et les deux intérêts tantôt clairement distincts ne forment plus qu'un seul et même objet flou. Il ne peut cependant en être ainsi. Autonome, la raison décide de céder ses droits à l'entendement dans la connaissance, sous l'effet de sa propre entreprise critique. On voit mal pourquoi elle prendrait une décision inverse ou comment sa décision initiale serait affaiblie : la raison est la raison, en tant que raison, elle ne se confond pas avec l'individu ou « l'auteur », pour reprendre une distinction kantienne. D'où la distinction entre autonomie et liberté. La liberté n'est pas toujours autonome, et c'est même en cela qu'elle est libre : rien n'assure qu'elle se laisse déterminer par la raison pratique. Au contraire, on l'a vu pour commencer, il est fréquent que la volonté agisse sous l'effet du plaisir et de la peine. Mais nous n'étions pas encore en possession de la juste explication de ce phénomène. En réalité, la volonté n'agit pas sous l'effet du plaisir et de la peine. Plus exactement, si elle agit sous leur effet, c'est parce qu'elle choisit d'être *hétéronome*. Kant écrit :

---

618 Deleuze, *PhK*, p. 64.

Si [...] la matière du vouloir, qui ne peut être autre chose que l'objet d'un désir lié à la loi, pénètre dans la loi pratique *comme condition de la possibilité* de cette loi, celle-ci devient hétéronomie de l'« arbitre », c'est-à-dire une dépendance à l'égard de la loi naturelle qui contraint de suivre une impulsion ou une inclination quelconque ; et alors la volonté ne se donne pas elle-même sa loi, mais seulement le précepte de suivre, en faisant usage de la raison, des lois pathologiques.<sup>619</sup>

La matière du vouloir, le caractère empirique de la synthèse, est, dans un régime d'hétéronomie, une condition de possibilité de la loi qui détermine la volonté, mais la loi ne la détermine réellement que sous l'effet de la volonté elle-même, qui « ne se donne pas elle-même sa loi, mais seulement le précepte de suivre [...] des lois pathologiques. » En d'autres termes, ici, la liberté opte pour sa propre soumission. C'est même en vertu de ce paradoxe qu'il est possible de l'appeler « liberté » : parce qu'elle est libre, elle peut devenir servile. Deleuze peut conclure, dans un texte plus important qu'il n'y paraît pour l'ensemble de sa lecture du criticisme :

On comprend dès lors la possibilité du mal. Kant maintiendra toujours que le mal est dans un certain rapport avec la sensibilité. Mais il n'en est pas moins fondé dans notre caractère intelligible. Un mensonge ou un crime sont des effets sensibles, mais il n'en ont pas moins une cause intelligible hors du temps. C'est même pourquoi nous ne devons pas identifier raison pratique et liberté : il y a toujours dans la liberté une zone de libre-arbitre par laquelle nous pouvons opter contre la loi morale. Quand nous optons contre la loi, nous ne cessons pas d'avoir une existence intelligible, nous perdons seulement la condition sous laquelle cette existence fait partie d'une nature et compose avec les autres un tout systématique. Nous cessons d'être sujets, mais d'abord parce que nous cessons d'être législateurs (en effet, nous empruntons à la sensibilité la loi qui nous détermine).<sup>620</sup>

L'autonomie apparaît donc avant tout comme un devoir être, pour une volonté qui n'est pas « absolument bonne » bien qu'elle soit toujours libre – seuls les saints ne vivent jamais l'autonomie de la volonté comme un devoir, eux qui ne sont jamais obligés, parce que toujours de bonne volonté.<sup>621</sup>

---

619 Kant, *Critique de la raison pratique*, § 8 : « Théorème IV », *op. cit.*, p. 647-648.

620 Deleuze, *PhK*, p. 48.

621 Voir à ce sujet les distinctions formulées par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, « Deuxième section », *op. cit.*, p. 307-308 : « La moralité est donc le rapport des actions à l'autonomie de la volonté, autrement dit à la législation universelle possible par les maximes de cette volonté. L'action qui peut s'accorder avec l'autonomie de la volonté est *permise* : celle qui ne le peut pas est *défundue*. La volonté dont les maximes s'accordent nécessairement avec les lois de l'autonomie est une volonté *sainte*, absolument bonne. La dépendance d'une volonté



Si nous avons découvert la liberté de la volonté, il reste encore à en déterminer le concept. Il est impensable que cette détermination soit théorique : la liberté est une Idée de la raison qui ne s'applique à aucun objet de la nature sensible. Par contre, le concept de liberté trouve sa pleine positivité objective dans le monde des êtres raisonnables, dans une nature suprasensible propre à la raison pratique. Qu'est-ce que cela signifie ? Que la liberté ne peut avoir une valeur cognitive, mais bien une valeur morale. Nous devons distinguer rigoureusement la détermination dans la connaissance et la détermination dans la morale : dans le premier cas, il s'agit de connaître les objets, dans le second, de les réaliser.<sup>622</sup> Dans la raison pratique, la liberté est déterminée non comme ce qui est, mais comme ce qui est dans la raison pratique : ce qui est à *faire*. Une telle détermination requiert le concept de cause. Dans la connaissance, l'entendement déterminait les règles de la synthèse *a priori* et ne donnait un contenu au concept de cause que sous la condition de la temporalité, de sorte qu'il ne pouvait y avoir de cause qui ne soit précédée à son tour d'une autre cause et qu'il était impossible, de ce point de vue, de connaître une cause première ni par conséquent une cause finale. Dans la raison pratique, c'est la raison qui détermine les règles de la synthèse : elle peut donc penser une cause finale, en tant que raison pratique, c'est-à-dire strictement comme à faire, devoir-être pour les êtres rationnels. Telle est la détermination du concept de liberté comme autonomie dans la raison pratique : tous les êtres rationnels sont libres, et doivent à ce titre tenir leur liberté, en respectant la loi morale, c'est-à-dire en étant autonomes.

Quand la raison poursuit son intérêt spéculatif, par rapport à la faculté de connaître, elle « abandonne tout à l'entendement » : la causalité s'attribue comme catégorie à l'entendement, non pas sous forme d'une cause productrice originaire (puisque les phénomènes ne sont pas produits par nous), mais sous forme d'une causalité naturelle ou d'une connexion qui relie les phénomènes sensibles à l'infini. Quand la raison au contraire poursuit son intérêt pratique, elle reprend à l'entendement ce qu'elle ne lui avait prêté que dans la perspective d'un autre intérêt. Déterminant la faculté de désirer sous sa forme supérieure, elle « unit le concept de causalité à celui de liberté », c'est-à-dire elle donne à la catégorie de causalité un objet suprasensible (l'être libre comme cause productrice originaire).<sup>623</sup>

Par conséquent, l'entendement est appelé à jouer un rôle dans la détermination de la morale : il

---

qui n'est pas absolument bonne à l'égard du principe de l'autonomie (la contrainte morale), est l'*obligation*. L'obligation ne peut donc être rapportée à un être saint. La nécessité objective d'une action en vertu de l'obligation s'appelle *devoir*. »

622 Voir Kant, *Critique de la raison pratique*, « Examen critique de l'analytique de la raison pure pratique », *op. cit.*, p. 717 : « la raison pratique n'a pas affaire à des objets pour les *connaître*, mais à son propre pouvoir de les *réaliser* (conformément à la connaissance qu'elle en a) », c'est-à-dire à la connaissance qu'elle en a en tant qu'objets à réaliser.

623 Deleuze, *PhK*, p. 51. Deleuze renvoie à la « Préface » de la *Critique de la raison pratique*.

s'agira d'examiner la conformité formelle d'une maxime donnée à la loi morale, c'est-à-dire de déterminer si telle ou telle maxime, tel ou tel cas moral se laisse subsumer sous la loi morale comme devoir être imposé aux êtres rationnels.<sup>624</sup> Les facultés sont ici susceptibles d'un nouvel accord, sous la présidence de la raison, « une nouvelle forme d'harmonie, une nouvelle proportion dans l'harmonie des facultés. »<sup>625</sup>

### 3) Illusions et liberté

La raison légifère sur les êtres rationnels. Ils sont libres, et *doivent* donc être autonomes. Les problèmes de la raison commencent dès qu'elle déroge à l'autonomie qui la définit. La liberté de la raison, voilà l'origine de ses illusions ; la possibilité pour un vouloir libre de ne pas faire ce qu'il doit faire, voilà l'origine de ses usages illégitimes. Bien sûr, nous sommes ici dans le domaine moral. Les illusions dont traite une critique de la raison pratique sont, à première vue, d'un autre ordre que celles de la raison théorique. Ces dernières étaient internes à la raison pure. Les premières sont extérieures à la raison et proviennent de son usage concret : elles en marquent l'impureté. Deleuze résume admirablement le texte célèbre de l'« Introduction » à la *Critique de la raison pratique*, où

Kant insiste sur la différence de la Critique de la Raison pure spéculative et de la Critique de la raison pratique : cette dernière n'est pas une critique de la Raison « pure » pratique. En effet, dans l'intérêt spéculatif, la raison ne peut pas elle-même légiférer (prendre soin de son propre intérêt) : c'est donc la raison pure qui est source d'illusions internes dès qu'elle prétend remplir un rôle législateur. Dans l'intérêt pratique au contraire, la raison ne remet à personne d'autre le soin de légiférer : « Quand on a montré qu'elle existe, elle n'a donc pas besoin de critique.<sup>626</sup> » Ce qui a besoin d'une critique, ce n'est pas la raison pure pratique, mais plutôt l'impureté qui s'y mêle, en tant que les intérêts empiriques se réfléchissent en elle. À la critique de la raison pure spéculative, correspond donc une critique de la raison pratique impure. Néanmoins, quelque chose de commun subsiste entre les deux : la méthode dite transcendantale est toujours la détermination d'un usage *immanent* de la raison, conformément à un de ses intérêts. La Critique de la Raison pure *dénonce* donc l'usage transcendant d'une raison spéculative qui prétend légiférer par elle-même ; la Critique de la Raison pratique *dénonce* l'usage transcendant d'une raison pratique qui, au lieu de légiférer par elle-même, se laisse conditionner empiriquement.<sup>627</sup>

---

624 *Ibid.*, p. 50.

625 *Ibid.*

626 Deleuze cite la *Critique de la raison pratique*, « Introduction ». Voir Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 623-625.

627 Deleuze, *PhK*, p. 53-54.

Mais nous devons préciser deux choses. Premièrement, si les illusions sont de sources différentes – idées de la raison pure ou influences empiriques – elles n'en gardent pas moins le même principe, la liberté. Dans la connaissance, la liberté est aussi en cause. La confusion n'est qu'un *effet* provoqué par la présence, dans la raison, de deux intérêts distincts. Mais tout le problème est de savoir si la raison choisira la confusion ou si elle ralliera ce que lui enseigne la critique, qui constitue son devoir-être dans le domaine de la connaissance : son régime autonome dans la spéculation, « abandonner tout à l'entendement »... Sans la liberté, il n'y aucune raison pour que la critique soit une nécessité – il n'y aurait pas de problèmes, puisque la raison ne serait qu'autonome –, ni un quelconque effet. La raison ne saurait se redresser par la critique si elle n'était libre d'en respecter les conclusions : la confusion produirait toujours le même effet, la raison tomberait indéfiniment dans les illusions qu'elle produit. C'est pourquoi Kant invente un nouveau concept d'illusion. Quel est-il ? Il renvoie à des illusions *internes* à la raison. C'est là une première caractéristique. Kant en ajoute une seconde, décisive : la raison *peut conjurer* ces illusions par le respect des limites posées par la critique. Autrement dit, les illusions sont internes ou inhérentes à la raison sans produire pour autant d'effet trompeur. Kant invente un concept d'illusion déterminant des illusions *qui ne trompent pas nécessairement*. « Car les illusions subsistent sous la loi naturelle, dans l'état civil et critique de la raison (même quand elles n'ont plus le pouvoir de nous tromper). »<sup>628</sup> Dans l'introduction à la *Dialectique transcendantale*, Kant noue dans le concept d'apparence transcendantale l'idée de nécessité ou de naturalité de l'apparence et celle d'une illusion qui ne trompe pas nécessairement :

[...] il y a dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître) des règles fondamentales et des maximes de son usage, qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs et qui font que la nécessité subjective d'une certaine liaison de nos concepts, en faveur de l'entendement, passe pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. C'est là une *illusion* qu'on ne saurait éviter, pas plus que nous ne pourrions éviter que la mer ne nous paraisse plus élevée au large qu'auprès du rivage, puisque nous la voyons alors par des rayons plus élevés, ou pas plus que l'astronome lui-même ne peut empêcher que la lune lui paraisse grande à son lever, bien qu'il ne soit pas trompé par cette apparence.<sup>629</sup>

L'astronome ne sera pas trompé parce qu'il connaît les limites de sa perception et s'applique à les respecter. La raison ne prendra pas son apparence subjective pour un principe objectif si elle se

---

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>629</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, A 297/B 353-354, *op. cit.*, p. 1015.

connaît elle-même. Ce sera la tâche de la critique dans la *Dialectique transcendante*, sur la base des conditions de la connaissance dégagées dans l'*Esthétique* et l'*Analytique*.

La dialectique transcendante se contentera donc de mettre au jour l'apparence des jugements transcendants et en même temps d'empêcher qu'elle ne nous trompe ; mais que cette apparence aussi se dissipe (comme le fait l'apparence logique) et qu'elle cesse d'être une apparence, c'est ce qu'elle ne pourra jamais obtenir. Car nous avons affaire à une *illusion naturelle* et inévitable, qui repose elle-même sur des principes subjectifs et se les donne pour des principes objectifs [...].<sup>630</sup>

La critique a seulement fait accéder la raison à la connaissance de soi-même. Mais tout le monde sait qu'il y a un écart entre la théorie et la réalité. Dans la réalité, il n'est pas sûr que la raison soit rationnelle, c'est-à-dire qu'elle suive les règles qu'elle a elle-même posées ; il n'est pas sûr qu'elle devienne autonome. Elle peut toujours user de sa liberté contre son propre intérêt. La critique seule ne suffit pas : jamais Kant n'a cru que la découverte du transcendantal empêcherait les usages illégitimes ; jamais il n'a pensé que la détermination de droit empêcherait les écarts de fait. À la critique, il faut ajouter une *discipline* « pour réprimer ses écarts et prévenir les illusions qui lui viennent de là. »<sup>631</sup> La *Méthodologie* consacre sa plus grande partie à déterminer la contrainte à imposer à la raison :

La contrainte qui réduit et finit par extirper le penchant persistant qui nous porte à nous écarter de certaines règles s'appelle *discipline*. La discipline se distingue de la *culture*, qui doit simplement procurer une aptitude sans en supprimer inversement une autre déjà existante.<sup>632</sup>

La critique concernait la découverte du droit – en ce sens, elle s'inscrit dans le mouvement positif de la raison, dans la conquête de son autonomie, dans son processus de culture. La discipline concerne la « correction » du fait, le dressage des usages, la conjuration des écarts de la raison.<sup>633</sup>

De même que le problème du mal trouve sa source dans l'agir libre d'une raison dont le noyau propre est d'être pratique, de même le problème de l'illusion dans la connaissance a son fondement dans la raison pure en droit comme raison pratique libre – bien que cette liberté s'exerce toujours concrètement, en situation, dans l'expérience, et soit, en un certain sens, toujours

---

630 *Ibid.*, A 297-298/B 354, p. 1015.

631 *Ibid.*, A 795/B 823, p. 1358.

632 *Ibid.*, A 709/B 737, p. 1295.

633 *Ibid.*, A 710/B 738, p. 1295.

virtuellement soumises aux influences empiriques de ses conditions factuelles d'usage. Or il faut bien comprendre que l'entreprise critique est en réalité moins une découverte qu'une institution, l'institution d'un état civil – Deleuze y insiste – dans lequel la raison doit respecter les règles qu'elle s'est fixées, plus que la nature qui lui serait donnée. Le problème de l'illusion, des usages illégitimes, de l'accord des facultés n'est donc pas un simple problème de fait que Kant résout en présupposant indûment une perfection naturelle de droit. C'est un problème qui trouve sa source au niveau du droit lui-même, comme constitution par la raison libre du cadre dans lequel cette liberté se réalise comme autonomie. Le droit est un devoir-être, c'est-à-dire une pratique, et la raison critique qui le pose se pose elle-même comme ce qu'elle doit être, non comme ce qu'elle est : le niveau du droit n'est pas celui des solutions, c'est celui des problèmes de la raison.

Une seconde précision en découle. La liberté est la source des problèmes de la raison. L'examen critique de la raison pratique « en général » a permis d'identifier le double régime de la volonté, hétéronomie ou autonomie. Reste à savoir si une telle solution aux problèmes moraux est suffisante. Les a-t-on résolus en les mettant sur le compte d'une liberté hétéronome, qui cède à la pression des influences sensibles, comme à un conditionnement tout extérieur ? Après avoir résumé le contenu de l'« Introduction » à la *Critique de la raison pratique*, cité tout à l'heure, Deleuze écrit :

Néanmoins, le lecteur est en droit de se demander si ce parallèle célèbre [à propos des usages transcendants et immanents], que Kant établit entre les deux Critiques, répond suffisamment à la question posée.<sup>634</sup>

N'y a-t-il pour les jugements moraux que des illusions externes, c'est-à-dire, en fait, de simples erreurs, mixtes de décisions libres et d'influences sensibles ? Deleuze prend au pied de la lettre la formule de Kant : « la raison dans son usage pratique n'est pas mieux lotie » que la raison dans son usage spéculatif.<sup>635</sup> Il répond donc par la négative : il existe une dialectique qui « implique une illusion interne de la raison pure » dans son usage pratique lui-même.<sup>636</sup> La confusion entre le sensible et l'intelligible est le fait de la raison pratique aussi, pas seulement de son usage libre. Il y a une confusion propre au régime autonome de la liberté. La raison pratique produit l'illusion interne d'une conciliation du sensible et de l'intelligible assurant la réalisation de la liberté dans la nature sensible. Kant avait distingué le bonheur de la vertu. Le bonheur est toujours empirique : il relève de ce qui est donné dans l'expérience, à savoir la complexion et le jugement de chacun. La première

---

634 Deleuze, *PhK*, p. 54.

635 Kant, *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 739.

636 Deleuze, *PhK*, p. 55.

section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* dégageait la singularité de cet « être doué de raison et de volonté » qu'est l'homme en montrant que jamais un tel être n'avait été fait pour être heureux : le bonheur eût été mieux assuré si l'homme n'avait pas eu de raison pratique et était entièrement soumis à l'instinct.<sup>637</sup> La *Critique de la raison pratique* reprend et appuie cette irréductibilité du fondement de l'autonomie dans la loi morale à la recherche du bonheur : la vertu, entendue comme « état moral » de l'homme, et le bonheur sont distincts comme la nature suprasensible et la nature sensible.<sup>638</sup> Mais une fois posée et définie cette distinction insurmontable, Kant pose le problème d'une raison pratique qui cherche le lien nécessaire unissant bonheur et vertu, soit par identification, soit par causalité – la vertu cause du bonheur.<sup>639</sup> Ainsi le Bien comme objet conforme à la loi morale ne suffit pas à la raison pratique, « il est exigé que le *bonheur* s'y ajoute ». <sup>640</sup> Kant précise bien : « et cela non seulement aux yeux intéressés de la personne qui se prend elle-même pour but, mais même au jugement d'une raison impartiale, qui considère la vertu en général dans le monde comme une fin en soi. »<sup>641</sup> Kant présente d'emblée cette recherche comme légitime, bien que problématique. Deleuze montre qu'il s'agit là d'une illusion interne de la raison pratique qui la menace *en droit* d'un usage illégitime, non pas seulement en fait. La critique de la raison pratique montre l'impossibilité de faire aboutir l'une ou l'autre voie, antinomiques, de cette recherche de la raison pratique.<sup>642</sup> Ici encore, la recherche est vaine. Elle est néanmoins nécessaire, à l'instar des illusions de la raison spéculative, parce qu'elle provient du contentement intellectuel de la raison pratique lors du jugement de conformité d'une maxime à la loi morale. Dans le jugement moral, la raison pratique éprouve un contentement qui résulte de l'accord entre entendement et raison, c'est-à-dire entre nature sensible et nature intelligible : partant, elle cherche à réaliser cet accord, en confondant son contentement avec le bonheur. Voilà la source de l'illusion, élucidée par

637 Voir Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, « Première section », *op. cit.*, p. 252-253 : « si, dans un être doué de raison et de volonté, la nature avait eu pour but spécial sa *conservation*, son *bien-être*, en un mot son *bonheur*, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature pour réaliser son intention. Car toutes les actions que cet être doit accomplir dans cette intention, ainsi que la règle complète de sa conduite, lui auraient été indiquées bien plus exactement par l'instinct, et cette fin aurait pu être bien plus sûrement atteinte de la sorte qu'elle ne peut jamais l'être par la raison ; et si, à une telle créature, la raison devait par surcroît échoir comme une faveur, elle n'aurait dû lui servir que pour faire des réflexions sur les heureuses dispositions de sa nature, pour les admirer, pour s'en réjouir et en rendre grâce à la Cause bienfaisante, mais non pour soumettre à cette faible et trompeuse direction sa faculté de désirer, et pour se mêler gauchement de remplir les dessins de la nature ; en un mot, la nature aurait empêché que la raison n'allât verser dans un *usage pratique* et n'eût la présomption, avec ses faibles lumières, de se figurer le plan du bonheur et des moyens d'y parvenir ; la nature se serait réservé, non seulement le choix des fins, mais encore celui des moyens, et, avec une sage prévoyance, elle les eût confiés l'un et l'autre au seul instinct. »

638 Kant, *Critique de la raison pratique*, « Analytique », « Chapitre III : Des mobiles de la raison pure pratique », *op. cit.*, p. 711. Sur l'incompatibilité du bonheur comme principe avec la loi de la raison pratique, voir § 8 : « Théorème IV » « Scolie II », p. 651-652.

639 Voir *ibid.*, « Analytique », « Chapitre II : de la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept de souverain bien », p. 743.

640 *Ibid.*, p. 742.

641 *Ibid.*

642 Voir *ibid.*, p. 743-747.

la critique.

S'il est vrai, conformément au premier sens du mot « dialectique », que les intérêts ou les désirs empiriques se projettent dans la raison et la rendent impure, cette projection n'en a pas moins un principe intérieur plus profond, dans la raison pratique pure elle-même, conformément au deuxième sens du mot dialectique. La confusion du contentement négatif et intellectuel avec le bonheur est une illusion interne qui ne peut jamais être entièrement dissipée, mais dont l'effet seulement peut être conjuré par la réflexion philosophique.<sup>643</sup>

Cette explication n'est néanmoins pas tout à fait satisfaisante. Comme tout à l'heure dans le champ spéculatif, nous devons nous demander d'où vient cette confusion. Tantôt, elle venait de la possibilité pour la liberté de déroger à son autonomie. Mais ici, la confusion est propre à l'usage autonome de la liberté. Elle ne peut donc être rapportée à son usage hétéronome. Deleuze suggère la réponse suivante : si la raison pratique s'engage dans des illusions, ce n'est pas parce qu'elle déroge à sa nature, *mais au contraire parce qu'elle en prépare l'accomplissement*.

#### 4) *Le problème de la réalisation pratique*

La morale, fondée sur la loi universelle de la raison pratique, ouvre la raison humaine finie à l'illimité d'une nature suprasensible. La raison pratique est l'autonomie elle-même, sauvée par la critique : la connaissance ne peut déterminer le concept de liberté, seule la raison pratique le peut. Kant indexe par la loi morale la liberté sur l'exigence d'autonomie. Mais on se tromperait à considérer qu'il découvre dans la raison pratique une autre raison que la raison théorique. Il faut rappeler que c'est la même raison qui est à l'œuvre dans la connaissance et dans la morale, c'est le même être sur lequel pèsent les lois de l'une et les lois de l'autre. « Une cause libre est purement intelligible ; mais nous devons considérer que c'est le même être qui est phénomène et chose en soi, soumis à la nécessité naturelle comme phénomène, source de causalité libre comme chose en soi. »<sup>644</sup> C'est encore trop peu dire. On s'imagine cet être participant de deux univers incommunicables et incompatibles, la tête dans le ciel de l'absolu donné dans la loi morale, les pieds dans la terre de la finitude réglée par les lois de la connaissance. C'est juste, mais cette conception est insuffisante. Car le monde moral n'est pas un monde qui est, dont la raison poursuivrait la contemplation. C'est le monde de la raison pratique : un monde à être, ou plutôt à faire. L'écart entre la nature sensible et la nature suprasensible est celui de l'être au devoir-être, de

---

<sup>643</sup> Deleuze, *PhK*, p. 56.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 58.

l'objet connu à l'objet à réaliser, du donné à la finalité. Par conséquent, s'il s'agit bien de deux natures distinctes et incompatibles, de deux domaines aux législations irréductibles, l'un et l'autre s'appliquent au même monde – que Deleuze appelle, dans une allusion à la *Critique de la faculté de juger*, le même terrain :

Nous savons qu'il y a deux législations, donc deux *domaines*, correspondant à la nature et à la liberté, à la nature sensible et à la nature suprasensible. Mais il n'y a qu'un seul *terrain*, celui de l'expérience.<sup>645</sup>

La raison humaine doit être autonome parce qu'elle ne l'est pas, c'est pourquoi, en ce domaine, elle est pratique.<sup>646</sup> C'est parce qu'il y a un gouffre entre nature sensible et nature suprasensible que cette dernière est l'objet d'une fin à réaliser. C'est parce que ce gouffre est intérieur à l'homme – mieux, qu'il l'écarte d'avec lui-même, à la fois phénomène et chose en soi – que la raison pratique doit être réalisée dans le monde.

En vérité, l'abîme entre le monde sensible et le monde suprasensible n'existe que pour être comblé : si le suprasensible échappe à la connaissance, s'il n'y a pas d'usage spéculatif de la raison qui nous fasse passer du sensible au suprasensible, en revanche « celui-ci doit avoir une influence sur celui-là, et le concept de liberté doit réaliser dans le monde sensible la fin imposée par ses lois ».<sup>647</sup>

La recherche de l'unité du bonheur et de la vertu est moins le produit d'une confusion que l'indice d'une exigence de la raison pratique. Deleuze touche ici au cœur du système kantien. La raison pratique a beau nous donner accès à l'illimité du suprasensible, elle n'en est pas moins finie comme raison humaine. Mais loin de la limiter, cette finitude est, pourrait-on dire, son moteur. On ne sera jamais assez attentif à la phrase-clé de la lecture deleuzienne de Kant : « Ainsi, l'être raisonnable se découvre de nouvelles puissances. »<sup>648</sup> Le criticisme est la conquête par la raison de son autonomie comme raison pratique. La raison est à elle-même sa propre fin : elle est pour elle-même à réaliser. Sans doute ne l'est-elle jamais, mais c'est pourquoi elle le doit, et inversement. Si elle a des fins

---

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>646</sup> Voir *ibid.*, p. 59 : « Ces objets de la raison pratique forment ce qu'on appelle le Bien moral [...]. Or “le bien moral est, quand à l'objet, quelque chose de suprasensible”. Mais il représente cet objet comme à réaliser dans le monde sensible, c'est-à-dire “comme un effet possible par la liberté” [citation de la *Critique de la raison pratique*, Analytique, « du concept d'un objet de la raison pure pratique »]. C'est pourquoi, dans sa définition la plus générale, l'intérêt pratique se présente comme un rapport de la raison avec des objets, non pour les connaître, mais pour les réaliser [citation de la *Critique de la raison pratique*, Analytique, « examen critique »]. »

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 57-58. Deleuze cite la *Critique de la faculté de juger*, « Introduction », § 2.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 23.



propres, c'est dans la mesure où elle est finie.

À l'entame de notre analyse de la lecture deleuzienne de Kant, nous avons affirmé que pour Deleuze, dans le kantisme, l'accord des facultés n'est pas présupposé mais posé comme un problème. Il est temps maintenant d'étayer cette affirmation. La raison pratique le découvre comme un devoir-être. Mais elle découvre en même temps que ce devoir être ne l'est qu'à être réalisé. La conséquence ultime de l'illusion interne à l'autonomie est que la raison pratique ne se satisfait pas d'être seulement un devoir-être, parce que ce devoir-être est incomplet comme pure exigence. Il doit être réalisé et cette réalisation *doit pouvoir se faire*. Deleuze écrit : « *Un seul contresens est dangereux, concernant l'ensemble de la Raison pratique : croire que la morale kantienne reste indifférente à sa propre réalisation.* »<sup>649</sup> C'est pourquoi Kant ne présuppose pas seulement l'accord dans une exigence ou un devoir-être de la raison : il le pose comme problème majeur de la raison, parce qu'elle n'est pas indifférente à sa propre réalisation. La raison doit donc chercher les signes exprimant une possible réalisation du suprasensible dans le sensible, c'est-à-dire, en réalité, les signes de sa propre réalisation comme raison humaine, accord entre facultés qui diffèrent en nature. La *Critique de la faculté de juger* entreprend cette recherche. *Kritik der Urteilstkraft* est traduit dans *La philosophie critique de Kant* par *Critique du jugement*. Sans doute est-ce dû aux traductions françaises d'alors. Mais on peut également y voir, avec Deleuze, l'indice d'une différence entre le jugement et les facultés : « Le jugement est-il une faculté ? » La réponse est négative : le jugement n'est pas une faculté. Il est l'effectuation d'un rapport entre plusieurs facultés et, à ce titre, exprime leur accord.

Le jugement implique toujours plusieurs facultés, et exprime l'accord des facultés entre elles. Le jugement est dit déterminant, lorsqu'il exprime l'accord des facultés sous une faculté elle-même déterminante, c'est-à-dire lorsqu'il détermine un objet conformément à l'entendement législateur. De même il y a un jugement pratique, qui détermine si une action possible est un cas soumis à la loi morale : il exprime l'accord de l'entendement et de la raison, sous la présidence de la raison.<sup>650</sup>

La *Critique du jugement* engage donc une critique de l'accord des facultés : à quelles conditions la réalisation d'un tel accord est-elle possible ? Autrement dit : qu'est-ce qui, dans la nature sensible, permet de croire à la réalisation du suprasensible ? Quels signes témoignent d'un passage de la raison pratique à la raison théorique et, du coup, de la réalisation de la liberté dans le monde ? La

---

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 85.

réponse à ces questions est célèbre : en deçà de tout accord déterminé des facultés, il y a un accord libre et indéterminé, dans le jugement esthétique – accord nécessaire mais subjectif – et dans le jugement téléologique – accord objectif mais contingent. Deleuze montre un double mouvement dans le texte kantien. Selon un premier mouvement, Kant découvre le plus profond de l'âme dans un accord libre et indéterminé : la réalisation de l'autonomie de la raison dans la morale est préparée, en quelque sorte, dans le jugement esthétique ; la réalisation de l'autonomie de la raison dans la connaissance est préparée dans le jugement téléologique. Chacun de ces jugements, à leur manière, provoque le mouvement de la raison, autrement dit, permet l'exercice des facultés et facilite leur accord dans chacun des domaines et la réalisation de l'autonomie de la raison. On objectera à Kant de reporter la question de départ dans la présupposition d'un accord libre et indéterminé, autrement dit de n'expliquer la possibilité de l'accord déterminé des facultés qu'en présupposant un nouvel accord qui, lui, reste inengendré. Mais Deleuze dégage un second mouvement dans la *Critique de la faculté de juger*.<sup>651</sup> Ce second mouvement pose la question des conditions de cet accord libre et indéterminé : il demande comment l'accord est engendré, il pose le problème de la *genèse*.

##### 5) La lecture deleuzienne de la troisième Critique : de la genèse au destin

Deleuze explique de cette manière la place singulière prise par l'analyse du sublime dans la première partie de la *Critique*. Dans l'*Analytique du beau*, Kant dégageait l'accord libre et indéterminé des facultés dans le jugement de goût. Mais la question de sa genèse ne pouvait être éludée. L'analyse du sublime vise à donner une indication. En effet, le phénomène du sublime n'est pas l'expression d'un accord, il l'*engendre*. Dans le sublime, nous éprouvons la genèse de l'accord entre nos facultés qui diffèrent en nature : genèse douloureuse, violente, impliquant un effort de l'imagination. Que se passe-t-il ? L'imagination se voit forcée d'imaginer ce qui lui est présenté par la Nature, en se confrontant à sa propre limite. Mais elle apprend que ce n'est pas la Nature qui lui présente cet infini, c'est la Raison. Le sublime se définit par la présentation d'une Idée de la raison à l'imagination, par laquelle celle-ci est forcée de se porter à sa limite, et même au-delà, pour rendre présent dans la Nature sensible l'absolu porté dans l'Idée.

Lorsque l'imagination est mise en présence de sa limite par quelque chose qui la dépasse de toutes parts, elle dépasse elle-même sa propre limite, il est vrai de manière négative, en se représentant l'inaccessibilité de l'Idée rationnelle, et en faisant de cette inaccessibilité quelque chose de présent dans la nature sensible.<sup>652</sup>

<sup>651</sup> Dans *La philosophie critique de Kant*, mais aussi dans « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », art. cit.

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 74.

L'imagination a trouvé son point d'accord avec la raison, mieux, elle l'a conquis à partir d'un désaccord pénible :

[...] plutôt qu'un accord, ce rapport est en premier lieu un désaccord, une contradiction vécue entre l'existence de la raison et la puissance de l'imagination. C'est pourquoi l'imagination semble perdre sa liberté, et le sentiment du sublime, être une peine plutôt qu'un plaisir. Mais au fond du désaccord, l'accord apparaît ; la peine rend possible un plaisir.<sup>653</sup>

Le sublime offre incontestablement une genèse, un apprentissage, une culture du sens commun ou de l'accord des facultés. Mais en quoi indique-t-il la marche à suivre pour dégager la genèse du jugement de goût ? Pourquoi fournit-il un modèle ? Le sublime n'offre pas n'importe quel accord : il offre un accord libre et indéterminé *illimité*. Il éduque à l'absolu. Il y a bien accord, mais cet accord est le résultat d'un mouvement de l'imagination au-delà de ses limites ; le sublime est un état d'âme, mais d'une âme suprasensible ; il produit un accord, mais un accord idéal dans l'absolu.

Tel est l'accord – discordant de l'imagination et de la raison : non seulement la raison a une « destination suprasensible », *mais aussi l'imagination*. Dans cet accord, l'âme est sentie comme l'unité suprasensible indéterminée de toutes les facultés ; nous sommes nous-mêmes rapportés à une foyer, comme à un « point de concentration » dans le suprasensible.<sup>654</sup>

La révélation du sublime est : nous sommes des êtres moraux. Dans le sublime, « la destination suprasensible de nos facultés apparaît comme la prédestinée d'un être moral. Le sens du sublime est engendré en nous de telle manière qu'il prépare une plus haute finalité, et nous prépare nous-mêmes à l'avènement de la loi morale. » Ainsi, l'analyse du sublime trouve sa justification en elle-même. Mais il reste qu'elle fut entamée, selon Deleuze, en vue de trouver un chemin à suivre pour conclure l'analyse du beau. Il faut maintenant découvrir dans le jugement de goût l'accord suprasensible qui y est, en quelque manière, produit. Le sublime montre « que l'accord imagination-raison n'est pas simplement présumé : il est véritablement engendré, engendré dans le désaccord ».<sup>655</sup> Quel engendrement peut donc être produit dans l'accord imagination-entendement du jugement de goût ? Le sublime *engendre* un accord *suprasensible*, alors que le beau *présume* un accord au sein de la nature *sensible*.<sup>656</sup> Il est pour le moins difficile de trouver quelque chose de suprasensible dans le

---

<sup>653</sup> *Ibid.*

<sup>654</sup> *Ibid.*, p. 74-75.

<sup>655</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>656</sup> Deleuze exprime cette difficulté par la distinction subjectif/objectif : « Le Sublime nous met donc en présence d'un

sentiment de beau qui, bien que libre et indéterminé, est provoqué par des formes soumises aux conditions de la nature sensible. Il est tout aussi difficile, dès lors, d'y trouver une genèse ou une production d'accord, puisque l'accord est comme donné. Ici encore, l'analyse du sublime nous met sur la voie. Nous devons nous demander si, d'une manière ou d'une autre, le beau n'est pas lié à la moralité, c'est-à-dire au suprasensible de la loi morale. Il y a bien une liaison du beau et de la moralité, même si elle ne concerne pas directement le beau : le symbolisme. Dans le symbole, nous rapportons analogiquement un objet d'intuition à une Idée de la raison : le lys blanc est le symbole de l'Idée de pure innocence.<sup>657</sup> Il y a un intérêt moral pour les objets beaux, dans la mesure où il sont symboliques et *produisent*, de ce point de vue, un accord de l'entendement, de l'imagination et de la raison. Plus exactement, nous y pensons une *production* de la nature à partir d'Idées rationnelles.<sup>658</sup> Un nouvel accord est donc engendré à partir du beau, qui témoigne d'une destinée de notre nature sensible pour la moralité : « *le beau lui-même est symbole du bien* ». <sup>659</sup> Mais ici, « tout repose [...] sur la pensée que la nature a produit la beauté. » <sup>660</sup> C'est pourquoi il faudra compléter la théorie du symbolisme par une théorie du génie, ou de la production de la beauté dans l'art à partir d'Idées esthétiques (un « symbolisme dans l'art »). <sup>661</sup> L'essentiel est que, dans l'art comme dans la nature, une genèse est possible à partir du beau, au moyen d'une synthèse qui rapporte le beau au bien et engendre un accord suprasensible de toutes nos facultés, constitutive d'une véritable culture – éducation au goût et au symbolisme.

L'accord de l'imagination comme libre et de l'entendement comme indéterminé n'est donc plus simplement présumé : il est en quelque sorte animé, vivifié, engendré par l'intérêt du beau. Les libres matières de la nature sensible symbolisent les Idées de la raison ; ainsi, elles permettent à l'entendement de s'élargir, à l'imagination de se libérer. L'intérêt du beau témoigne d'une unité suprasensible de toutes nos facultés, comme d'un « point de concentration dans le suprasensible », dont découle leur libre accord formel ou leur harmonie subjective. <sup>662</sup>

---

rapport subjectif direct entre l'imagination et la raison [...] Le difficile est de trouver le principe d'une genèse analogue pour le sens du beau. Car dans le sublime, tout est subjectif, rapport subjectif entre facultés [...]. Dans le beau aussi, nous nous trouvons devant un accord subjectif ; mais celui-ci se fait à l'occasion de formes objectives, si bien qu'un problème de déduction se pose à propos du beau, qui ne se posait pas pour le sublime [Deleuze renvoie au § 30 de la *Critique de la faculté de juger*]. L'analyse du sublime nous a mis sur la voie, puisqu'elle nous présentait un sens commun qui n'était pas seulement présumé, mais engendré. Mais une genèse du sens du beau pose un problème plus difficile, parce qu'elle réclame un principe dont la portée soit objective. » *Ibid.*, p. 74-76.

657 Voir *ibid.*, p. 79.

658 Voir *ibid.*, p. 77 : « l'intérêt du beau n'est pas partie intégrante du beau ni du sens du beau, mais concerne une production du beau dans la nature et peut à ce titre servir de principe en nous pour une genèse du beau lui-même. »

659 *Ibid.*, p. 80.

660 *Ibid.*, p. 81. Deleuze renvoie au § 42 de la *Critique de la faculté de juger*.

661 *Ibid.*, p. 81-83.

662 *Ibid.*, p. 79.

L'accord n'est donc plus seulement présumé ou présupposé. Kant en a établi la genèse dans la *Critique de la faculté de juger*. « La Critique en général cesse d'être un simple *conditionnement*, pour devenir une Formation transcendante, une Culture transcendante, une Genèse transcendante. »<sup>663</sup> Kant a ainsi *fondé* les deux premières *Critique* en les *accomplissant*, c'est-à-dire en déterminant le *passage* de l'une à l'autre, du sensible au suprasensible. Il a produit un véritable système hiérarchique des fins de la raison. Mais, plus important pour Deleuze, il a dégagé les modalités d'un engendrement de l'unité de la raison, de l'accord des facultés, c'est-à-dire de la pensée – rationnelle. À partir d'une différence de nature interne à la raison, qui la menaçait d'usages illégitimes, c'est-à-dire d'impuissance et d'indifférence, Kant s'est efforcé de déterminer le problème de la genèse de la raison face à sa propre finitude et aux risques qu'elle encourt. Ainsi, seulement, nous pouvons comprendre le thème du sens commun chez Kant : il n'est pas séparable d'une production, d'un engendrement, d'une culture par laquelle la critique fait l'effort d'accorder les facultés de l'être rationnel, au plus proche de la possibilité d'une discordance. Dans le vocabulaire de Deleuze, le sens commun chez Kant est lié au danger du non-sens ; l'accord, à celui de la discordance ; l'harmonie législatrice, à celui de l'usage illégitime. Quand nous lisons les trois *Critique*, « il faut donc demander [...] comment se concilient les deux thèmes kantien, celui d'une harmonie naturelle (sens commun) et celui d'exercices discordants (non-sens). »<sup>664</sup> Tel est sans doute l'essentiel de l'apport kantien au vitalisme critique de Deleuze : la constitution d'une philosophie critique qui affronte l'impuissance de la raison pour en extraire les conditions d'engendrement de la pensée. Toutefois, la solution kantienne est-elle satisfaisante, en regard du problème de départ ?

#### 6) *Le criticisme de Kant selon Deleuze : le salut de la raison*

Il est probable que les reproches des postkantien, repris par Deleuze dans *Différence et répétition*, soient justifiés d'un certain point de vue. La fondation kantienne de la critique relève en réalité de l'ordre du cercle vicieux. La raison pratique cherchait les conditions de sa réalisation dans le monde, autrement dit de l'unification des facultés selon la loi morale. Elle trouvait dans les jugements esthétique et téléologique un accord libre et indéterminé des facultés qui se rencontrait, réalisé en fait, dans le monde. Mais le problème était seulement déplacé, et il fallait à la raison conquérant son autonomie (la critique) trouver un principe pour la genèse d'un tel accord, c'est-à-

<sup>663</sup> Deleuze, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », art. cit., p. 87.

<sup>664</sup> Deleuze, *PhK*, p. 53.

dire un fondement à la possibilité de sa propre réalisation dans le monde. Ce principe se trouvait être, dans le sublime comme dans le symbolisme du beau, le principe d'un accord suprasensible des facultés, autrement dit d'une destinée morale de l'âme humaine. Le fondement de l'âme censé assurer la réalisation de la raison pratique dans le monde – l'unité du sensible et du suprasensible – se révèle lui-même légitimé dans le suprasensible et la morale. N'est-il donc pas juste d'affirmer que Kant présume un accord des facultés, puisqu'il ne peut l'engendrer qu'en le rapportant à un destin moral qui en est la supposition équivalente, mais cette fois dans le suprasensible ? La réponse est affirmative. Kant ne s'est pas trompé pour autant, ni n'a interrompu trop tôt une entreprise valable au départ, pas plus qu'il n'a cédé à la pression d'un quelconque instinct métaphysique dont la critique ne pouvait le débarrasser – il était trop tôt, il fallait attendre Nietzsche... La présomption d'un sens commun, Kant l'affirme comme telle. C'est pourquoi, précisément, il la fonde dans une *destinée* : il y *croit* et *l'espère* à la fois (double horizon, dans l'ici-bas et l'au-delà, qui permet l'activité pratique de l'homme). Il s'agit pour lui de fonder *l'espace de la foi et de la morale*, à partir du fait d'une raison finie. La croyance et le devoir-être se renvoient l'un à l'autre, double principe par lequel la raison humaine se réalise. En ce sens, on peut dire que, dans *La philosophie critique de Kant*, Deleuze entreprend d'expliquer l'affirmation célèbre de Nietzsche : « Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien... »<sup>665</sup> Mais il établit les raisons de ce succès : une articulation géniale de l'autonomie et de la finitude dans une raison humaine qui se réalise dans la critique immanente et la culture.

L'originalité de la doctrine des facultés chez Kant consiste en ceci : que leur forme supérieure ne les abstrait jamais de leur finitude humaine, pas plus qu'elle ne supprime leur différence de nature. C'est en tant que spécifiques et finies que les facultés au premier du sens du mot accèdent à une forme supérieure, et que les facultés au second sens accèdent au rôle législateur. Le dogmatisme affirmait une harmonie entre le sujet et l'objet, et invoquait Dieu (jouissant de facultés infinies) pour garantir cette harmonie. Les deux premières Critiques y substituent l'idée d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet « fini » : nous, les législateurs, dans notre finitude elle-même (même la loi morale est le fait d'une raison finie). [...] Mais, de ce point de vue, la Critique du Jugement semble soulever une difficulté particulière : lorsque Kant découvre un libre accord sous le rapport déterminé des facultés, ne réintroduit-il pas simplement l'idée d'harmonie et de finalité ? [...] Pourtant l'essentiel n'est pas là. L'essentiel est que la Critique du Jugement donne une nouvelle théorie de la finalité, qui correspond au point de vue transcendantal et se concilie parfaitement avec l'idée de législation. Cette tâche est remplie dans la mesure où *la finalité n'a plus un principe*

---

<sup>665</sup>Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 10, *op. cit.*, p. 22. Cité par Deleuze notamment dans *Nph*, p. 106.

*théologique, mais plutôt la théologie, un fondement « final » humain.* D'où l'importance des deux thèses de la Critique du Jugement : l'accord final des facultés est l'objet d'une genèse particulière ; le rapport final de la Nature et de l'homme est le résultat d'une activité pratique proprement humaine.<sup>666</sup>

Quand Deleuze reprend à son compte la formule acerbe de Nietzsche à propos du « succès de Kant », il reproche au criticisme kantien l'ensemble de sa démarche, et pas telle ou telle déviation, telle ou telle orientation trompeuse. Kant n'a pas perdu en cours de route le secret de la critique pour soumettre la pensée à la foi et à la morale rationnelles. Dès le départ, il compromettait le sens et la valeur de cette entreprise ; dès le départ il présupposait la raison et cherchait sa réalisation. Foi et morale ne sont pas arrivées par hasard, en bout de course, dans le système kantien ; elles en constituent le noyau, l'absolu commencement : elles sont ce que la critique cherche à fonder. Et même la connaissance, de ce point de vue, n'est pas comme telle critiquée ; elle est au contraire (r)assurée dans le mouvement même par lequel la raison prend conscience de ses propres limites.

On remarque à quel point la Critique kantienne est finalement respectueuse : jamais la connaissance, la morale, la réflexion, la foi ne sont mises elles-mêmes en question, étant censées correspondre à des intérêts naturels de la raison, mais seulement l'usage des facultés qu'on déclare légitime ou non d'après tel ou tel de ces intérêts. [...] C'est pourquoi l'usage illégitime (l'illusion) s'explique seulement par ceci : que la pensée, dans son *état* de nature, confond ses intérêts et laisse ses domaines empiéter les uns sur les autres. Ce qui n'empêche pas qu'elle ait une bonne nature dans le fond, une bonne loi naturelle à laquelle la Critique apporte sa sanction civile ; et que les domaines, intérêts, limites et propriétés ne soient sacrés, fondés sur un droit inaliénable. Il y a tout dans la Critique, un tribunal de juge de paix, une chambre d'enregistrement, un cadastre – sauf la puissance d'une nouvelle politique qui renverserait l'image de la pensée.<sup>667</sup>

Ce respect provient de la volonté à l'œuvre dans le kantisme : assurer les droits et les prétentions de la raison. Sans doute Kant a-t-il vidé la raison humaine de toute détermination particulière ; sans doute l'a-t-il libérée de toute assignation à un contenu naturel donné. Mais il ne l'a libérée de sa matière que pour la sauver formellement. Il n'a fait la critique de toute naturalisation de la raison que pour la naturaliser d'autant mieux comme culture, institution de la foi et respect de la morale. C'est peu dire que la critique était au service de la raison, puisque l'expression « critique de la raison » devait s'entendre au double sens du génitif. Cherchant à libérer la raison de ses illusions

---

<sup>666</sup> Deleuze, *PhK*, p. 98-99.

<sup>667</sup> Deleuze, *DR*, p. 179.

sans la rapporter à une quelconque instance extérieure (sensibilité, expérience, affections, etc.), « Kant conclut que la critique devait être une critique de la raison par la raison elle-même. »<sup>668</sup> Jamais la raison n'est mise en question, puisqu'elle mène la critique. Si « Kant ne réalise pas son projet de critique immanente », ce n'est pas parce qu'il est resté prisonnier, pour ainsi dire à son insu, de quelque dogmatisme, mais parce qu'il a voulu d'emblée que la critique serve à sauver la raison et la philosophie.<sup>669</sup> La philosophie était menacée d'indifférence. Kant répond que seul l'auteur est menacé : l'entreprise critique vise à démontrer que la raison ne peut pas l'être, car elle n'est pas de l'ordre du donné, mais, comme culture, de la foi et du devoir. L'autonomie de la raison doit être effectuée pratiquement. Partant, elle ne trouve la réalisation de sa liberté que dans le respect de son exigence formelle d'autonomie : en tant que pratique, elle est soumise à la loi morale. La raison doit être libre et elle se libère dans le devoir-être. La preuve du salut de la raison, et donc de la philosophie, ne peut être que pratique.

La raison représente nos esclavages et nos soumissions, comme autant de supériorités qui font de nous des êtres raisonnables. Sous le nom de raison pratique, « Kant a inventé une raison tout exprès pour les cas où l'on n'a pas besoin de se soucier de la raison, c'est-à-dire quand c'est le besoin du cœur, la morale, le devoir qui parlent. »<sup>670</sup> Et finalement qu'est-ce qui se cache dans la fameuse unité kantienne du législateur et du sujet ? Rien d'autre qu'une théologie rénovée, la théologie au goût protestant : on nous charge de la double besogne du prêtre et du fidèle, du législateur et du sujet. Le rêve de Kant : non pas supprimer la distinction des deux mondes, sensible et suprasensible, mais assurer *l'unité du personnel* dans les deux mondes. La même personne comme législateur et comme sujet, comme sujet et objet, comme noumène et phénomène, comme prêtre et fidèle. Cette économie est un succès théologique : « Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien. »<sup>671</sup>

---

668 Deleuze, *Nph*, p. 104.

669 *Ibid.*

670 Deleuze cite *La volonté de puissance*, I, § 78.

671 Deleuze, *Nph*, p. 106.



## Le criticisme selon Deleuze

Si Deleuze n'est pas kantien, c'est parce qu'il refuse de suivre la destination de la critique transcendantale : le salut de la raison. La raison n'est pas à sauver, ni la philosophie. L'indifférence qui les menace est moins à éviter qu'à affronter. Et pour l'affronter, il est nécessaire de porter la critique jusque sur la raison et la philosophie elle-même. Telle est l'option nietzschéenne. Dans le concept de « volonté de puissance », Deleuze trouve l'instrument d'une critique radicale, c'est-à-dire d'une critique interrogeant l'instance critique elle-même. Il en tire, au chapitre III de *Nietzsche et la philosophie*, une véritable méthode :

Un concept, un sentiment, une croyance étant donnés, on les traitera comme les symptômes d'une volonté qui veut quelque chose. Qu'est-ce qu'il veut, celui qui dit ceci, qui pense ou éprouve cela ? Il s'agit de montrer qu'il ne pourrait pas le dire, le penser ou le sentir, s'il n'avait telle volonté, telles forces, telle manière d'être. Qu'est-ce qu'il veut, celui qui parle, qui aime ou qui crée ? Et inversement, qu'est-ce qu'il veut, celui qui prétend au bénéfice d'une action qu'il ne fait pas, celui qui fait appel au « désintéressement » ? Et même l'homme ascétique ? Et les utilitaristes, avec leur concept d'utilité ? Et Schopenhauer, quand il forme l'étrange concept d'une négation de la volonté ? Serait-ce la vérité ? Mais qu'est-ce qu'ils veulent enfin, les chercheurs de vérité, ceux qui disent, je cherche la vérité ? [...] La méthode consiste en ceci : rapporter un concept à la volonté de puissance, pour en faire le symptôme d'une volonté sans laquelle il ne pourrait même pas être pensé (ni le sentiment éprouvé, ni l'action entreprise).<sup>672</sup>

Ce texte n'est pas aussi clair qu'il n'y paraît. Deleuze lui-même précise que « nous ne devons pas être abusés par l'expression : ce que la volonté veut. »<sup>673</sup> La volonté de puissance n'est pas l'instance de détermination d'une fin, elle est le principe immanent d'un mode d'existence : nous l'avons étudié dans notre analyse de la pensée de l'affirmation.<sup>674</sup> On en tire une épistémologie des modes d'existence qui seule accomplirait la philosophie comme philosophie critique, en la portant jusque sur la connaissance et la morale, le vrai et le bien, c'est-à-dire sur *toutes* les valeurs. Mais il faut aller plus loin encore.

---

<sup>672</sup> *Ibid.* p. 88-89.

<sup>673</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>674</sup> Voir à ce sujet le paragraphe 4 du chapitre III, « Contre ses prédécesseurs », *ibid.*, p. 90-94.

Nous ne lisons pas Deleuze sans être entraînés dans des pistes glissantes. Ainsi, nous avons tendance à déduire la philosophie de Deleuze de cette entreprise critique totale, comme si elle en découlait naturellement, sans heurts : la nouvelle image de la pensée qui conclut ce chapitre III fait figure de modèle d'une pensée libérée des astreintes kantienne, il est question de valeurs de puissance plutôt que de synthèses de l'entendement et de jugements moraux, le vitalisme livre sur un plateau la liberté effective de la pensée enfin sortie de son carcan « dogmatique ». Nous avons vu dans la philosophie critique de Kant une impulsion plus profonde qu'une simple croyance dogmatique en certaines valeurs insoupçonnées : un choix de certaines valeurs et une fondation réalisant cette option première. Le but de notre analyse n'était pas seulement de corriger les assertions trop rapides sur le rapport Deleuze/Kant. Il s'agissait surtout de permettre de comprendre la nature exacte de la transformation deleuzienne de la critique. Car il ne suffit pas de dire que désormais la raison est elle aussi passée au crible de la critique, ni que l'instance critique est la volonté de puissance. Encore faut-il savoir ce que signifie cette substitution de la volonté de puissance à la raison : précisément pour éviter que ce ne soit qu'une substitution, et que sous le terme de « volonté de puissance », l'on reconduise les partages conceptuels impliqués dans celui de « raison ».

Porter la critique sur la raison elle-même, c'est interroger la finalité de la critique elle-même : la réalisation de l'autonomie. Le vitalisme critique répond à l'exigence de libération de la pensée des illusions qui l'asservissent. Mais considéré dans sa radicalité, il demande : qu'est-ce qu'il veut, celui qui cherche la liberté dans l'autonomie ? Et il ne pose pas cette question sans se demander à soi-même : qu'est-ce que je veux, moi qui cherche à libérer la pensée et à en dissiper les illusions ? N'est-ce pas à cette seule condition que la pensée affrontera jusqu'au bout le danger qui la tourmente, son problème propre ? Voilà ce que nous devons conclure de l'apport nietzschéen à l'idée de philosophie critique, avec le concept de « volonté de puissance » : la méthode porte moins sur des symptômes que sur elle-même, sur la pensée qui s'y dessine, l'esprit qui l'anime, le type qui s'y construit. Pour répondre à la question de l'indifférence – pourquoi la philosophie ? – Deleuze reprend la radicalisation nietzschéenne de la critique : que veut la philosophie ? Loin de construire un nouveau modèle de la pensée destiné à remplacer le dogmatisme philosophique présent jusque dans le criticisme kantien, les textes sur « l'image de la pensée » posent ces deux questions et y affrontent à leur tour le danger de l'indifférence.

## TROISIÈME PARTIE

### VITALISME, ILLUSION ET LIBERTÉ : DE L'IMAGE DE LA PENSÉE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE

Nous avons déterminé l'apport kantien au problème de l'illusion et du rapport qu'entretient la philosophie à l'égard du danger qui la menace. Kant affronte le risque d'indifférence et de désorganisation des facultés, en plaçant l'origine des illusions de la raison dans la liberté, c'est-à-dire dans la manière dont elle gère l'écart entre la Nature et son devoir-être. L'illusion et l'impuissance de la pensée à penser – c'est-à-dire à devenir rationnelle – sont dues à la liberté de la raison, qui ne respecte pas les règles fixant le cadre d'exercice de son autonomie – la foi rationnelle et la rationalité de la foi, voilà l'apport spécifiquement kantien au problème de l'illusion et de la fonction de la philosophie. Deleuze ne choisit pas cette voie. Pas qu'elle lui semble fausse. Le propos est ailleurs : le danger, pour Deleuze, persiste. Il faut donc reprendre son affrontement ici et maintenant, puisque le salut ne suffit pas à donner les moyens à la pensée de s'y confronter. Tel est l'objectif de l'élaboration du thème de l'image de la pensée, de *Nietzsche et la philosophie* jusqu'à *Logique du sens* en passant, surtout, par *Différence et répétition* : Deleuze y pose nouvellement le problème de l'illusion et de la menace d'impuissance qui affecte la philosophie.

## I. Image de la pensée : erreur, illusion et temporalité

Il faut lire le rapport de l'image dogmatique à la nouvelle image non dans les termes de la première, mais dans ceux proposés par la seconde. L'examen d'une ambiguïté terminologique, dans le chef de Deleuze, nous guidera. On trouve chez Deleuze deux expressions différentes pour, au moins en apparence, renvoyer à une même réalité. Contre l'image dogmatique, Deleuze propose aussi bien une « pensée sans image » (*Différence et répétition*) qu'une « nouvelle image de la pensée » (*Nietzsche et la philosophie, Proust et les signes, Qu'est-ce que la philosophie ?*). Comment expliquer cette dualité ? Pierre Montebello y voit la distinction entre deux types d'activité conceptuelle : une activité critique et une activité créatrice.<sup>675</sup> C'est selon nous manquer la part créatrice, inhérente à la critique de l'image dogmatique dans *Différence et répétition* et celle, critique, par laquelle Deleuze institue la nouvelle image. Le vitalisme deleuzien récuse toute distinction entre critique et création, qui ferait de la première une sorte de mouvement préparatoire, un ensemble de « prolégomènes », en vue de dégager l'espace où la seconde se déploierait librement et sans heurts. Cette lecture conduit ainsi à présenter la nouvelle image comme un nouveau modèle, qu'il faudrait substituer à l'ancien. Or c'est précisément l'objet de la nouvelle image, que de se distancier de toute modélisation de la pensée dans une image. À cet égard, la suggestion de François Zourabichvili nous semble plus juste : il y a dualité parce qu'il y a paradoxe, d'autant plus aigu que Deleuze aborde de lui-même la question de la pensée et n'étudie plus son étude par tel ou tel philosophe.

---

675 Dans Pierre Montebello, *Deleuze : la passion de la pensée, op. cit.*, p. 30 et suivantes. Montebello distingue l'entreprise de dénonciation de l'image dogmatique dans *Différence et répétition* de la constitution d'une image de la pensée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, qu'il rapporte de façon convaincante au thème bergsonien d'une image comprise entre l'intuition (chez Bergson : de l'absolu ; chez Deleuze : du plan d'immanence) et le concept (voir la conférence sur « L'intuition philosophique », reprise dans *La pensée et la mouvant*). « Face à de telles interrogations [sur ce qu'est commencer à philosopher], la réponse de *Différence et répétition* fut dans un premier temps de débusquer les présupposés implicites à l'œuvre dans l'image orthodoxe du commencement : la bonne volonté du penseur, la nature droite de la pensée, toute une orthodoxie philosophique, une façade dogmatique, morale, empruntée au sens commun. [...] Si la question du commencement envahit à nouveau *Qu'est-ce que la philosophie ?*, c'est en un sens bien plus radical. Ici, ce ne sont plus les présupposés subjectifs et dogmatiques qui sont examinés, c'est l'absoluité du commencement lui-même, ce que commencer en philosophie veut dire, indépendamment des préjugés, des erreurs, des illusions. » *Ibid.*, p. 31. Puis, s'interrogeant sur l'usage de l'expression « image de la pensée » « pour désigner deux choses si différentes », à savoir le « faux commencement » ou l'image dogmatique, et le « vrai commencement » ou l'immanence, Montebello répond : « En fait, il ne s'agit plus maintenant de sonder les présupposés dogmatiques de telle ou telle philosophie, mais l'authenticité du philosophique en général. La nature même de l'Acte philosophique contraint Deleuze à faire un second usage du terme "image". Qu'est-ce qui est alors soutenu ici ? Une thèse majeure : il est de la nature de la pensée philosophique de ne pouvoir commencer qu'en produisant une image de la pensée qui s'articule à une intuition primordiale. » *Ibid.*, p. 32.

L'oscillation de la critique entre le thème d'une « pensée sans image » (*DR*, 173, 217, 354 ; *MP*, 467 ; *CC*, 106) et celui d'une « nouvelle image de la pensée » (*Nph*, 118 sq. ; *PS*, 122 ; *P*, 202 sq.) signale peut-être le moment où Deleuze affronte la question pour son propre compte. [...] Le paradoxe est en réalité que la nouvelle image – le « rhizome » (*MP*, 1er plateau) – est l'image d'une pensée sans image, d'une pensée immanente qui ne sait pas à l'avance ce que signifie penser.<sup>676</sup>

Précisons l'hypothèse : à dégager de nouvelles images de la pensée critiques de l'image dogmatique, Deleuze se heurte au danger d'une récupération des premières par la seconde. N'est-ce pas ce danger que cherche à conjurer *Différence et répétition*, en transformant l'expression « nouvelle image de la pensée » en « pensée sans image ». N'est-ce pas une manière pour Deleuze de déjouer les pièges qu'il suscite lui-même dans ses livres précédents, lorsqu'il élaborait, avec Nietzsche puis avec Proust, une sorte de contre-modèle ? N'est-ce pas pour étendre la fonction critique jusqu'à l'« Image » elle-même, sans la restreindre à telle ou telle image dogmatique, que Deleuze baptise ce contre-modèle « pensée sans image » ?<sup>677</sup> En sorte que la critique ne vient pas avant la position créatrice, comme un mouvement préparatoire, mais en même temps, et se fait d'autant plus décisive que la nouvelle image prend de l'importance.

### 1) L'image dogmatique : le problème de l'erreur

Considérons d'abord l'exposition de l'image dogmatique. Cette image n'est pas une représentation tronquée de la réalité spirituelle. Elle ne prétend pas présenter la nature de la pensée ; elle en impose une *logique*. Nous devons la comprendre en termes nietzschéens : une volonté de puissance y est à l'œuvre ; ou, selon un vocabulaire foucauldien, elle exprime une stratégie.<sup>678</sup> Le concept d'erreur en est le révélateur. Le cinquième postulat de l'image dogmatique s'est révélé être plus qu'un postulat parmi d'autres. Il concerne *l'ensemble* des postulats et touche au cœur de l'image dogmatique. Faire une erreur, c'est se tromper, prendre « le faux pour le vrai ».<sup>679</sup> Que dit ce concept ? Il nous montre la pensée en activité : elle cherche, se trompe, erre, désespère, bref elle fait des erreurs. Ces erreurs désignent l'état d'une pensée séparée d'elle-même, sous l'effet de ce qui s'oppose à elle :

---

676 François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, op. cit., p. 63-64. Il renvoie respectivement à *Différence et répétition*, *Mille Plateaux*, *Critique et clinique*, *Nietzsche et la philosophie*, *Proust et les signes* et *Pourparlers*.

677 Deleuze, *DR*, p. 172.

678 Suivant la suggestion de Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 7.

679 Deleuze, *Nph*, p. 118.

[...] tout ce qui s'oppose en fait à la pensée n'a qu'un effet sur la pensée comme telle : l'induire en erreur. Le concept d'erreur exprimerait donc en droit ce qui peut arriver de pire à la pensée, c'est-à-dire l'état d'une pensée séparée du vrai.<sup>680</sup>

On ne reprochera pas à l'image dogmatique de poser la question de droit : que doit être la pensée ?, comme si elle ignorait l'écart enveloppé par cette question avec les états de fait de la pensée. Comme Nietzsche, Deleuze « accepte le problème tel qu'il est posé *en droit*. »<sup>681</sup> Il y voit même la dimension proprement philosophique de la question. Dès lors, il s'agit de savoir ce que l'on entend par le plan du « droit ». Pour l'image dogmatique, le droit s'oppose au fait : il désigne ce que doit être la pensée pour penser et qu'elle n'est que rarement en fait. Par exemple, pour Descartes, penser est naturel, mais cette nature elle-même n'existe pas en fait, elle se comprend posée sur le plan du droit : ce que doit être la pensée en fait pour penser vraiment.

Que penser soit l'exercice naturel d'une faculté, que cette faculté ait une bonne nature et une bonne volonté, cela ne peut pas s'entendre en fait. « Tout le monde » sait bien qu'en fait les hommes pensent rarement, et plutôt sous le coup d'un choc que l'élan d'un goût. Et la phrase célèbre de Descartes, le bon sens (la puissance de penser) est la chose du monde la mieux partagée, repose seulement sur une vieille plaisanterie, puisqu'elle consiste à rappeler que les hommes se plaignent à la rigueur de manquer de mémoire, d'imagination ou même d'oreille, mais se trouvent toujours assez bien partagés du point de vue de l'intelligence et de la pensée. Mais si Descartes est philosophe, c'est parce qu'il se sert de cette plaisanterie pour ériger une image de la pensée telle qu'elle est *en droit* : la bonne nature et l'affinité avec le vrai appartiendraient à la pensée en droit, quelle que soit la difficulté de traduire le droit dans les faits, ou de retrouver le droit par-delà les faits.<sup>682</sup>

En quoi consiste la critique de cette image dogmatique, si elle ne peut pas se « contenter de lui opposer des faits contraires », et doit « porter la discussion sur le plan même du droit » ?<sup>683</sup> Nous sommes ici devant une difficulté : poser la question du droit, n'est-ce pas reconduire une forme de finalité, un devoir-être issu de ce que veut être la pensée, c'est-à-dire d'une volonté au sens traditionnel du terme ? N'est-ce pas inévitablement considérer les obstacles à la pensée soit comme des obstacles de fait qui n'affectent pas la pensée en droit, soit comme des obstacles de droit mais

---

680 *Ibid.*, p. 119-120.

681 *Ibid.*

682 Deleuze, *DR*, p. 173.

683 *Ibid.*, p. 174.

qui ne sont que des moments d'un devoir-être ? Le concept d'illusion n'est-il pas condamné à n'être jamais qu'une figure de celui d'erreur, désignant le faux comme vérité en devenir ? La réponse à ces questions se trouve dans l'originalité du principe nietzschéen de « volonté de puissance ». Deleuze a distingué sans ambiguïté la volonté de puissance de tout principe de finalité : « ce que veut une volonté n'est pas un objet, un objectif, une fin. Les fins et les objets, même les motifs sont encore des symptômes. »<sup>684</sup> Il ne s'agit donc pas d'opposer un devoir-être de la pensée à un autre, une finalité à une autre, mais de poser le problème de ce que veut la pensée quand elle se veut comme devoir-être et s'assigne une finalité, au sens où ce vouloir désigne l'acte immanent effectué par la pensée.

Il nous faut partir de cas concrets. Par exemple, la bêtise, la méchanceté, ou la folie : trois manières d'être par lesquelles la pensée dévie de son droit chemin, trois usages des facultés dans lesquels la connaissance connaît des ratés. L'image dogmatique de la pensée n'y reconnaît que des dangers extérieurs. L'erreur est le nom de ces faits dangereux présentés dans l'image qu'une pensée dresse pour modeler ce qu'elle doit être.

La bêtise, la méchanceté, la folie sont considérées comme des faits d'une causalité externe, qui mettent en jeu des forces elles-mêmes extérieures, capables de détourner du dehors la droiture de la pensée – et cela, dans la mesure où nous ne sommes pas uniquement penseurs. Mais précisément le seul effet de ces forces dans la pensée est assimilée à l'erreur, censée recueillir en droit tous les effets des causalités de fait externes. C'est donc *en droit* qu'il faut comprendre la réduction de la bêtise, de la méchanceté, de la folie à la seule figure de l'erreur. D'où le caractère hybride de ce fade concept, qui n'appartiendrait pas à la pensée pure si celle-ci n'était dévoyée du dehors, mais qui ne résulterait pas de ce *dehors* si ce n'était *dans* la pensée pure.<sup>685</sup>

Ce texte est plus difficile qu'il n'y paraît en première lecture, car il reformule le plan du droit en un sens distinct de celui donné dans l'image dogmatique de la pensée, pour comprendre de manière critique la volonté à l'œuvre dans cette image. « Droit » a donc deux sens. Le premier est celui, traditionnel, qui lui est accordé de Descartes à Kant – et sans doute bien au-delà encore. Le droit s'oppose au fait, il est la marque de la soumission de la pensée à un devoir-être dont l'image dogmatique est la représentation. En un second sens, le droit est le fait lui-même. Non pas le fait tel que l'entend l'image dogmatique, opposé au droit ; le fait de la pensée qui oppose le droit (au

---

684 Deleuze, *Nph*, p. 89.

685 Deleuze, *DR*, p. 194.

premier sens) au fait. Le second sens du droit implique un second sens du fait, renvoyant en deçà du partage à *l'acte* de la pensée qui le pose ou à *l'opération* de l'image dogmatique elle-même. Il ne désigne pas ce que la pensée devrait être ni ce qu'elle est, mais *ce que la pensée fait* quand elle présente sa nature en droit et ses aléas de fait. Lorsque Deleuze demande à comprendre en droit la détermination de la bêtise, de la méchanceté et de la folie dans l'image de la pensée, il se place à un autre niveau que celui proposé dans l'image dogmatique elle-même :

Quand la philosophie trouve son présupposé dans une Image de la pensée qui prétend valoir en droit, nous ne pouvons pas, dès lors, nous contenter de lui opposer des faits contraires. Il faut porter la discussion sur le plan même du droit, et savoir si cette image ne trahit pas l'essence même de la pensée comme pensée pure. En tant qu'elle vaut en droit, cette image présuppose une certaine répartition de l'empirique du transcendantal ; et c'est cette répartition qu'il faut juger, c'est-à-dire ce modèle transcendantal impliqué dans l'image.<sup>686</sup>

Le problème est donc bien que l'Image présuppose une répartition qu'elle ne représente pas, c'est-à-dire qu'elle effectue un partage selon un modèle qu'elle implique sitôt posée. Deleuze demande ici que l'on soit attentif aux partages qu'il y a *par* elle, plutôt qu'aux partages présentés *en* elle. Il suggère de prendre le point de vue de ce que *fait* l'image, non de ce qu'elle représente. En ce sens, « le droit » renvoie à l'agir immanent d'une volonté de puissance et non un devoir-être à réaliser ou un modèle transcendant à rejoindre. Chez Deleuze, on peut donc distinguer entre l'expression « en droit » et « sur le plan du droit » : la première renvoie à un modèle qui impose à l'expérience un devoir-être ; la seconde à un point de vue immanent aux opérations de détermination et de partages à même l'expérience, comme expressions de rapports de forces effectuant une certaine volonté de puissance.

Pourquoi Deleuze parle-t-il de « droit » pour désigner cependant un fait, cette « distribution de l'empirique et du transcendantal, telle que l'opère l'image dogmatique » ?<sup>687</sup> Dans l'image, le philosophe dit ce que devrait être la pensée et ce qu'elle est en fait. Par l'image, il pose ce que doit être la pensée pour être une pensée, *aussi bien en droit qu'en fait*. Ainsi, ce que l'image propose comme des faits – les faits d'une pensée bête, méchante ou folle – sont présentés de telle manière qu'ils ne sont en réalité que ce doivent être les faits pour être faits de la pensée. Jamais des faits, à proprement parler, ne sont présentés dans l'image dogmatique : ce qu'elle appelle « faits » sont ce qu'ils sont *selon elle* et ne mettent pas en cause la nature de la pensée qu'elle dessine. Le concept d'erreur s'en trouve éclairé. La bêtise, la méchanceté et la folie sont réduites « à la seule figure de

---

<sup>686</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 194-195.



l'erreur » par leur détermination dans l'image dogmatique. On doit demander : que fait l'image qui opère cette réduction ? Quel partage institue-t-elle ? Que permet l'invocation de l'erreur ? Si le concept d'erreur est hybride, c'est moins en raison de ce qu'il représente que parce que cette représentation autorise un certain acte : d'un côté il désigne des faits malheureux et adventices de la pensée, non-conformes à sa nature profonde, opposés à ce qu'elle doit être selon l'image dogmatique ; de l'autre il est un concept de cette image, et désigne ces faits *dans* et *depuis* elle, exprimant encore, à sa manière, une nature de la pensée (sa nature de fait).

La question devient : que fait l'image dogmatique de la pensée ? Ou : quelle volonté de puissance l'institue ?<sup>688</sup> Ici encore, l'erreur nous oriente. Les exemples proposés par ceux qui font usage de ce concept prêtent à moquerie :

Qui dit : « bonjour Théodore » quand passe Théétète, et « il est trois heures » quand il est 3 heures et demie, et  $7 + 5 = 13$  ? Le myope, le distrait, le petit enfant à l'école. Il y a là des exemples effectifs d'erreurs mais qui, comme la plupart des « faits », renvoient à des situations parfaitement artificielles ou puériles, et qui donnent de la pensée une image grotesque parce qu'ils la rapportent à des interrogations très simples auxquelles on peut et doit répondre par propositions indépendantes.<sup>689</sup>

Il faut lire ce genre de textes littéralement, « à la lettre », comme dit Deleuze.<sup>690</sup> La pensée qui présente ces erreurs comme des dangers apparaît « grotesque », tant ils sont puérils et artificiels. Personne ne les craint ni n'y voit la moindre menace. Nous disons « bonjour Théodore » quand passe Théétète, « il est trois heures » quand il est 3 heures et demie, ou même «  $7 + 5 = 13$  » : et alors ?, et après ? Ces erreurs existent, peut-être, mais elles n'intéressent pas, elles n'importent pas, elles sont insignifiantes. Et elles le sont non seulement pour Deleuze qui semble en juger la nullité à l'aune d'aventures « plus dangereuses et plus compromettantes » livrées dans la nouvelle image de la pensée ; mais aussi, avant tout, pour la pensée qui les éprouve et les présente comme ses états négatifs. La pensée de l'image dogmatique ne *croit* pas à l'image dogmatique de la pensée. Elle la veut et s'y réalise. Pourquoi vouloir de tels états sans intérêt ? Là encore, nous devons regarder ce que la pensée fait par cette image, et non le but qu'elle affiche. Personne ne croit aux finalités ; ceux qui prétendent y croire veulent en réalité autre chose – ce qu'ils font. « L'erreur ne prend un sens

688 Voir Deleuze, *Nph*, p. 118-119 : « Quand on nous parle de la vérité “tout court”, du vrai tel qu'il est en soi, pour soi ou même pour nous, nous devons demander quelles forces se cachent dans la pensée de cette vérité-là, donc quel est son sens et quelle est sa valeur. »

689 Deleuze, *DR*, p. 195. On trouvera un texte similaire dans Deleuze, *Nph*, p. 120.

690 Sur cette expression, voir la très belle présentation qu'en donne François Zourabichvili, en guise de méthode d'élaboration et de lecture (la « littéralité ») de son *Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

que lorsque le jeu de la pensée cesse d'être spéculatif pour devenir une sorte de jeu radiophonique. »<sup>691</sup> Autrement dit, la pensée s'emploie à ne pas penser lorsqu'elle met toutes ses forces dans l'image par où elle évite de penser. La formule de Heidegger, « nous ne pensons pas encore », trouve dans le vitalisme deleuzien un nouvel usage :

Tant que notre pensée est occupée par les forces réactives, tant qu'elle trouve son sens dans les forces réactives, il faut bien avouer que nous ne pensons pas encore. Penser désigne l'activité de la pensée ; mais la pensée a ses manières à elle d'être inactive, elle peut s'y employer tout entière et de toutes ses forces. Les fictions par lesquelles les forces réactives triomphent forment le plus bas dans la pensée, la manière dont elle reste inactive et s'occupe à ne pas penser.<sup>692</sup>

Nous lisons bien « la pensée *s'occupe* à *ne pas* penser » et non « la pensée *croit* penser ». Cela veut dire que la pensée pense dans cette occupation, mais pense en contraignant ses propres pensées, pense coincée dans des impasses qui l'empêchent de penser jusqu'au bout ; et non qu'elle croit penser alors qu'en réalité elle ne pense pas. Si nous insistons tant pour ne pas conclure de la critique de l'image dogmatique à une conception de cette image en termes de tromperie, c'est pour déterminer précisément l'enjeu de la critique deleuzienne, à savoir échapper à l'identification : de la mystification et de la tromperie ; de l'illusion et de l'erreur ; de la critique et de l'opération négative par laquelle la pensée arriverait à sa vérité positive.

## 2) *L'image de la pensée : un nouveau concept d'illusion*

Construire une « nouvelle image de la pensée », ce n'est pas déterminer un nouveau modèle à suivre qui nous donnerait ce que doit être la pensée ou ce qu'elle est profondément – détermination ontologique qui cache mal sa nature prescriptive : l'être de la pensée est dans la nouvelle image ; il n'y a de pensée que conforme à la nouvelle image ; pour penser, il *faut* donc respecter les déterminations de la nouvelle image. Le travail mené par Deleuze autour de la nouvelle image consiste d'abord à affronter le danger qui menace une pensée dont rien n'assure qu'elle sera sauvée de ses impuissances de fait. Ce n'est donc pas critiquer les erreurs des penseurs de l'image dogmatique qui auraient cru sortir la pensée de ses impuissances : car Kant le premier savait ce qu'impliquait le salut, à savoir, non la preuve théorique, mais la détermination pratique, la foi et l'espérance. Rien ne permet de savoir que la pensée peut rejoindre sa nature en droit et

---

<sup>691</sup> Deleuze, *DR*, p. 195.

<sup>692</sup> Deleuze, *Nph*, p. 123.

engager sa culture et c'est précisément pourquoi il *faut y croire* et *l'espérer*. Avec la nouvelle image, Deleuze indique seulement qu'une telle solution morale ne lui convient pas, et non que Kant s'est trompé. Il s'agit pour lui de demander comment, en fait, la pensée parvient-elle à penser dans de telles conditions ? Que *peut-on* penser en fait ? Comment, en fait, la pensée parvient à penser et à répondre à sa finitude ? Nous ne pouvons pas encore donner une réponse précise et exhaustive. Mais nous sommes en mesure d'en esquisser les lignes de forces, autour du problème de l'illusion. L'image de la pensée est le concept exigé par la juste position de ce problème, c'est-à-dire, en somme, le nouveau nom d'un concept original d'illusion, distinct de l'idée d'erreur.

Deleuze n'a pas cessé de reconnaître sa dette à l'égard de la découverte kantienne d'un concept d'illusion radicalement distinct de celui d'erreur. Sans doute trouve-t-on ce concept chez Bergson, en particulier. Mais dans ce cas, c'est Bergson qui est kantien : il « emprunte une idée de Kant, quitte à la transformer tout à fait ». <sup>693</sup> Chez Kant, l'illusion n'est pas externe, elle est interne. Elle ne concerne pas le fait, mais le droit. Elle n'est pas issue du corps, elle vient de la raison. Elle ne s'oppose pas à la réalité, elle s'oppose aux erreurs. Elle n'a pas pour effet de tromper, mais de tourmenter. Pourquoi élaborer ce nouveau concept ? À quelle nécessité problématique répond une telle entreprise ?

La lecture deleuzienne de Kant répond au problème de l'accord des facultés. Il n'est pas donné que des facultés différentes en nature s'accordent. La rationalité est mise en cause, non seulement dans son fait, mais surtout dans sa nature, puisque celle-ci se trouve divisée en pouvoirs distincts. Les illusions, chez Kant, sont l'indice d'une menace intrinsèque de la raison concernant sa possibilité elle-même. « Illusion » signifie d'abord ceci : la raison se heurte à une impasse dans laquelle elle s'effondre comme raison. Elle ne se trompe pas et tombe pourtant sous le coup d'une mystification. L'originalité du concept kantien d'illusion, par laquelle il donne une nouvelle signification à cette vieille notion, c'est de mettre au jour une telle logique d'échec sans erreur. Cette définition toute négative nous donne en creux le sens positif du concept : une illusion ne trompe pas, et c'est pourquoi elle est nécessaire ou inhérente à la nature de la raison. La tromperie participe encore de la vieille logique de l'erreur. La mystification renvoie à un état autrement plus profond et plus risqué, celui provoqué par des apparences dont on n'est pas dupe, mais qui troublent et dérangent. Il arrive à Deleuze d'utiliser la métaphore de l'effet d'optique pour figurer le nouveau concept d'illusion <sup>694</sup> : lorsque notre image se brouille dans l'eau remuée par un courant trop fort, nous ne croyons pas à ce que nous voyons, nous savons bien qu'en réalité nous ne sommes pas ce

---

<sup>693</sup> Deleuze, *B*, p. 10.

<sup>694</sup> Voir Deleuze, *DR*, p. 119, entre autres.

reflet aquatique, mais nous ne pouvons pourtant pas voir autre chose. L'illusion produit son effet sans nous tromper. Notre regard est troublé et dérangé sans que nous ne prêtions crédit à la cause de ce tourment. La pertinence de la métaphore cesse néanmoins quand on prête attention à l'insistance de l'illusion : dans l'effet d'optique, il suffit que nous tournions le regard pour que l'illusion s'annule ; dans la pensée, les illusions persistent, car elles sont nécessaires et inhérentes à notre nature. Cependant, nous avons vu qu'il fallait entendre cette caractéristique en un sens particulier. Si les illusions font partie de notre nature, cela ne signifie pas pour autant que nous ne devons pas les combattre. Au contraire, pour Kant, c'est précisément là un motif pour s'y confronter : la critique des illusions dessine le mouvement par lequel nous réalisons notre culture. Cela signifie : elles doivent faire l'objet d'une critique, ce devoir-être constituant justement la preuve morale de la possibilité pratique que nous avons de réaliser notre culture et d'instituer un écart avec notre nature – et donc avec les illusions qui y sont inscrites. *In fine*, pour Kant, les illusions se dissipent une fois qu'elles sont envisagées sur le plan de l'autonomie en droit, comme objet de foi et de morale.

Deleuze refuse cette solution, parce qu'il refuse la position kantienne du problème de l'illusion. Il s'en inspire néanmoins sur les deux points suivants : l'illusion n'est pas l'erreur, au sens où elle ne concerne pas le partage logique et représentatif du vrai et du faux, mais un état affectif de la pensée – le tourment, l'impuissance, l'impasse ; l'illusion n'est pas un moment accidentel d'une pensée de fait cherchant à réaliser sa nature en droit, mais une dimension nécessaire de la pensée dont celle-ci ne peut se départir. Ce que Deleuze récuse, c'est la conséquence donnée par Kant à cette double détermination du problème : la pensée ne peut sortir des illusions inhérentes à sa nature, c'est pourquoi elle doit s'en écarter par une critique qui réalise son autonomie et l'élève au registre de la culture. Pour Kant, la pensée peut se libérer des illusions qui l'affectent, à la condition d'entendre par libération une libération pratique, objet de foi et d'espérance. L'entreprise critique est fondée sur cette foi et cet espoir à l'appui duquel elle peut exiger pratiquement de la raison une neutralisation des effets provoqués par l'illusion. Mais aussi elle peut, au niveau du devoir-être, penser – sans connaître – le point idéal de concentration des facultés en une âme rationnelle dont toute illusion est bannie : tel est précisément l'objet de foi et d'espérance. Aussi doit-on dire que Kant n'a posé le problème de l'illusion que pour reformuler celui de l'erreur en termes pratiques ; il n'a quitté la logique classique du vrai et du faux que pour mieux fonder la dimension morale de toute connaissance.<sup>695</sup> On comprend alors comment, de ce point de vue, toutes les illusions

---

695 La critique nietzschéenne de la philosophie résumée dans le chapitre de *Différence et répétition* sur « L'image de la pensée » n'en apparaît que plus justifiée encore : « Quand Nietzsche s'interroge sur les présupposés les plus généraux de la philosophie, il dit qu'ils sont essentiellement moraux, car seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai. Qui d'autre, en effet, que la Morale ? et ce Bien qui donne la pensée au vrai, et ce vrai à la pensée... » *Ibid.*, p. 172.

retrouvent une fonction positive ; comment ces états négatifs de la pensée sont réinscrits dans la marche de son avènement fondé, non plus théoriquement, mais pratiquement. Les illusions de la raison sont autant de figures de la raison à l'état de nature, qui annoncent sa libération à venir, par son éducation dans une culture.

Deleuze ne pose pas le problème de l'illusion et de la liberté au niveau du rapport entre le droit et le fait, qui implique un report de la liberté dans un à-venir objet d'espérance. Il le pose au niveau du fait lui-même. Ce faisant, il actualise l'exigence de liberté, parce qu'il conduit à radicaliser le caractère problématique de l'illusion. Nous n'avons ni nature ni devoir-être, notre problème est plutôt le danger *actuel* de notre dissolution. Dès lors, nous ne pouvons, par un geste critique bien mené, dissiper les effets néfastes de l'illusion et encore moins en dégager la portée toute positive dans le devoir-être qu'elle nous indique et l'espérance à laquelle elle nous conduit. Comment penser encore un rapport critique à l'illusion, si le devoir-être nous est perdu ? Ne sommes-nous pas au point où la philosophie de Deleuze avoue son péché déterministe et conservateur, dans l'abandon de tout espoir et de toute exigence de transformation du fait au nom d'une lucidité désenchantée ? En perdant le droit, nous perdons aussi l'opposition entre nature et culture, être et devoir-être. Mais du même coup, il est probable que nous ayons gagné quelque chose. Dans le kantisme, l'illusion est inhérente à notre nature parce que la perspective critique qui la met en évidence et permet d'en délimiter les contours est le fait de notre culture – sans elle, nous ne pourrions pas savoir au juste ce que sont les illusions, ni quelle est notre nature. Par conséquent, l'abandon de la perspective du devoir-être signifie aussi la transformation de la critique, de la culture et donc du rapport entre les illusions et la nature. Nous ne savons pas quelle est notre nature, parce que nous ne savons pas ce qu'est notre culture, ce qu'il s'y passe, une fois que nous avons quitté le point de vue du droit. Pour Deleuze, les illusions sont nécessaires, sans être naturelles pour autant. Il y a bien une culture qui indique la conquête critique de la liberté de la pensée ; il n'y a pas de délimitation de notre nature ni de sortie hors des illusions. La critique n'est pas limitative et son action vis-à-vis des illusions n'est pas toute négative. Qu'est-ce à dire ?

Prenons le point d'appui kantien de Deleuze : les illusions, si elles ne sont pas naturelles, sont bien nécessaires. Qu'entendre par cette nécessité non naturelle ? À quoi les illusions sont-elles nécessaires ? La réponse réside dans le nietzschéisme de Deleuze : ce qui est nécessaire, c'est la qualité illusoire de l'illusion. Que signifie cette tautologie ? Nous avons vu que le vitalisme nietzschéen de Deleuze récusait toute dualité entre l'être et l'apparaître, l'ici et maintenant et l'au-delà, le devenir et le multiple de notre monde et la stabilité et l'identité d'un monde essentiel. Nous en concluons à l'inanité du vocabulaire de l'illusion et de la mystification, propriétés des pensées du

négatif. C'était aller trop vite : car nous avons vu également que, jamais, chez Nietzsche, on ne devait interpréter ce refus des dualismes en un « fatalisme » du réel tel qu'il est, en un désenchantement du monde, en un retour lucide à la triste réalité grise et froide de l'ici-bas. Au contraire, il fallait y voir une transformation de la pensée dont la fonction majeure ne pouvait plus se trouver dans la représentation d'un réel quel qu'il soit. Mais nous n'avions pas encore déterminé positivement cette « transmutation », sinon en la qualifiant de « créatrice », par opposition à sa fonction cognitive. Nous sommes sans doute mieux armé maintenant pour approcher cette nouvelle nature mystérieuse de la pensée, à partir de son effectivité critique et de la réélaboration de son problème propre, en celui de l'illusion nécessaire mais non naturelle, c'est-à-dire : de l'image de la pensée.

Le refus des dualismes chez Nietzsche va de pair avec une pensée du monde comme pures illusions ou images : elles n'ouvrent pas sur un réel caché derrière elles, auquel on arriverait par inversion ou par une levée du voile. L'illusion est nécessaire parce que tout est illusion. Nous n'en sortirons pas. Le monde est un monde d'apparences, d'images, que nous traversons, distribuons, répartissons d'une certaine manière, mais que nous ne dépassons jamais. Encore faut-il s'entendre sur le sens de ces « apparences » et de ces « images ». Le premier chapitre de *Différence et répétition* ainsi que l'article « Renverser le platonisme », repris en appendice de *Logique du sens* sous le titre « Platon et le simulacre », s'attachent à en dresser la logique conceptuelle plutôt en termes de *simulacre*. Le monde des simulacres ne relève ni de l'essence ni de l'apparence, ni de l'être ni du paraître, ni du monde de l'en soi ni de celui du phénomène. Il destitue *et* la copie *et* l'Idée qu'elle copie.<sup>696</sup> Ainsi l'article repris dans *Logique du sens* s'ouvre par ce texte :

Que signifie « renversement du platonisme » ? Nietzsche définit ainsi la tâche de la philosophie de l'avenir. Il semble que la formule veuille dire : l'abolition du monde des essences *et* du monde des apparences. Toutefois un tel projet ne serait pas propre à Nietzsche. La double récusation des essences et des apparences remonte à Hegel, et, mieux encore, à Kant. Il est douteux que Nietzsche veuille dire la même chose.<sup>697</sup>

Par là Deleuze veut indiquer la motivation propre au renversement nietzschéen du platonisme, qui s'attaque à la motivation du platonisme lui-même, sans doute encore présente, bien que transformée, chez Hegel et chez Kant. Le platonisme veut déterminer et sélectionner des lignées parmi les prétendants à telle ou telle qualité. D'où la méthode de division propre au platonisme, qui distingue les prétendants.

---

696 Article paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* en 1967.

697 Deleuze, *LS*, p. 292.

Le but de la division n'est [...] pas du tout de diviser un genre en espèces, mais plus profondément de sélectionner des lignées : distinguer des prétendants, distinguer le pur et l'impur, l'authentique et l'inauthentique.<sup>698</sup>

Qui participe en propre à l'Idée ? Autrement dit : quel est le bon prétendant, celui qui possède en second la qualité dont l'Idée est l'Idée, et quel est le mauvais, celui qui fait semblant, plus exactement le faux-semblant, celui qui fait faussement semblant ? En effet selon Deleuze, le platonisme se caractérise moins par la dualité Idée/copie, que par la dualité Idée/copie d'une part et simulacre d'autre part : si la copie porte encore, en quelque façon et à quelque degré que ce soit, la marque ou le sceau de l'Idée, le simulacre en porte plutôt la dé-marque, lui qui ne se laisse pas rapporter à l'Idée qu'il semble faussement copier, lui le faux-semblant. La méthode de division chez Platon revient à départager les bons des mauvais prétendants, les copies, ou vrai-semblants, des simulacres, ou faux-semblants. La motivation du platonisme est donc la suivante : éviter un monde où tout n'est qu'apparence, c'est-à-dire simulacres, puisqu'il n'y aurait plus d'Idées ; éviter un monde fou où les choses ne sont pas à leur place, puisqu'il n'y a plus de places dé-finies par les Idées, puisque tout ce qui est manque à sa place, pour reprendre la formule lacanienne dont Deleuze fait tant de cas.<sup>699</sup> Il faut bien voir sur quoi insiste Deleuze, avec cette question de la motivation du platonisme : sur l'attitude de la pensée, sur son positionnement face aux simulacres et le motif de son intervention.

Nous pouvons alors définir l'ensemble de la motivation platonicienne : il s'agit de sélectionner les prétendants, en distinguant les bonnes et les mauvaises copies, ou plutôt les copies toujours bien fondées, et les simulacres, toujours abîmés dans la dissemblance. Il s'agit d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres, de refouler les simulacres, de les maintenir enchaînés tout au fond, de les empêcher de monter à surface et de « s'insinuer » partout. La grande dualité manifeste, l'Idée et l'image, n'est là que dans ce but : assurer la distinction latente entre les deux sortes d'images, donner un critère concret.<sup>700</sup>

Le platonisme consiste à conjurer un danger pour la pensée, celui d'un monde où l'on ne peut

---

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>699</sup> Voir *ibid.*, p. 55, à propos de l'instance paradoxale qui assure la communication entre les deux séries de signifiants et de signifiés, origine sans origine de la structure : « De l'instance paradoxale, il faut dire qu'elle n'est jamais où on la cherche, et inversement qu'on ne la trouve pas là où elle est. Elle *manque à sa place*, dit Lacan. Et aussi bien, elle manque à sa propre identité, elle manque à sa propre ressemblance, elle manque à son propre équilibre, elle manque à sa propre origine. »

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 296.

déterminer qui fait quoi et qui est qui, un monde où rien ne justifie *a priori* la primauté de quelqu'un sur une autre personne, un monde où les tâches, les activités, et les pensées ne sont pas déterminées ni partagées. Nous savons ce qu'est un tel monde d'images qui, *a priori*, ont même valeur. Nietzsche y voyait le monde philosophique par excellence, celui dans lequel la pensée était possible avec les bien-nommés « préplatoniciens » : le monde où tout est un. Deleuze dira dans *Différence et répétition* : le monde anarchique des simulacres, de l'égalité de l'être ou de son univocité.<sup>701</sup> Alors, il est possible de définir la motivation de l'entreprise se définissant par le renversement du platonisme. On ne se contentera pas des définitions abstraites, du type « affirmer les simulacres », « libérer la dissemblance », « rendre au devenir sa folie ». Car chacune de ces définitions trouve son sens en fonction de la motivation dont elle dépend, c'est-à-dire du positionnement de la pensée qui la veut : affronter la menace d'une dissolution de la pensée dans la multiplicité informe et le devenir incontrôlable, pour en extraire, au sein même de ce danger actuel d'effondrement, un « effondrement », c'est-à-dire une transformation joyeuse et positive de la pensée libérée de l'exigence de fonder et de sélectionner, d'assigner des tâches et d'imposer des partages.

---

701 Voir Deleuze, *DR*, p. 55 : « Alors les mots “Tout est égal” peuvent retentir, mais comme des mots joyeux, à condition de se dire *de* ce qui n'est pas égal dans cet Être égal univoque : l'être égal est immédiatement présent à toutes choses, sans intermédiaire ni médiation, bien que les choses se tiennent inégalement dans cet être égal. Mais toutes sont dans une proximité absolue, là où l'hybris les porte, et, grande ou petite, inférieure ou supérieure, aucune ne participe à l'être plus ou moins, ou ne le reçoit par analogie. L'univocité de l'être signifie donc aussi l'égalité de l'être. » Sur cette définition souvent négligée par les commentateurs, on se reportera à Alberto Gualandi, *Deleuze, op. cit.* Mais nous ne suivons pas Gualandi quand il y trouve la preuve d'une ontologie deleuzienne, au sens d'une détermination conceptuelle de ce qui est en soi, non comme une Chose inaccessible mais comme base d'une nouvelle philosophie de la Nature. Gualandi peut alors en conclure que la philosophie de Deleuze reconduit ce qu'elle prétend récuser, à savoir une pensée de l'analogie, c'est-à-dire une théologie ou « une grande *théodicée athée* », dont les axes majeurs restent le devoir-être qu'impose l'intuition de l'Éternel Retour et la foi ou la croyance en l'immanence : « la fidélité à la loi suprême de l'Être sera récompensée par la réalisation du plus profond désir humain : le désir d'éternité. La tâche éthique de l'homme n'est donc que de se garder proche de cette vérité ontologique absolue, c'est-à-dire d'y *croire*. [...] Selon nous, en somme la philosophie de Deleuze est une expression radicale du désir de reconduire la conscience déchirée de l'homme contemporain au moment initial de son histoire sans pourtant la priver de ce désir éternel que les religions du salut étaient appelées à satisfaire. [...] Il [Deleuze] n'a pu être fidèle jusqu'au bout au principe d'*univocité* car il n'a pas pu s'empêcher d'être *analogique*. Il n'a pas pu s'affirmer jusqu'au bout en tant que système philosophique car son acte de pensée n'a pas su se démarquer de la *croissance* et de la *foi* qui sont les figures subjectives de l'*opinion* et de la *religion*. » *Ibid.*, p. 144-153. C'est selon nous manquer le travail de détournement immanent des catégories philosophiques auquel se livre Deleuze – véritable perversion constitutive de la philosophie deleuzienne, relevée par Zourabichvili – et le problème auquel répond ce travail : moins faire une philosophie de la Nature et de la Culture (autre pan du système deleuzien, selon Gualandi), que de parvenir à penser quelque chose au sein du danger actuel qui menace la pensée d'impuissance. S'il est vrai que Deleuze écrit dans *Logique du sens* « la philosophie se confond avec l'ontologie », c'est pour mieux enchaîner par la « clause » suivante : « mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être » Deleuze, *LS*, p. 210 ; Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement, op. cit.*, « Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendantal », p. 7-9 : « Le coup de force est donc d'identifier l'ontologie à l'une de ses thèses [...] Du même coup, c'est à son plus haut point d'accomplissement que l'ontologie se découvre vouée, non à biffer la notion d'où elle tire son nom (biffer n'est pas une manière de Deleuze), mais à l'effacer à force de *sobriété*. » Ainsi, Deleuze destitue le pouvoir de tout discours ontologique et annule sa fonction au moment même où elle prend toute la place : car l'univocité de l'Être n'est autre que l'exigence faite à la pensée de transformer son activité dans l'affrontement d'un monde de simulacres – activité nouvelle dont Zourabichvili voit dans la littéralité (ni sens propre, ni sens figuré) une des dimensions (*ibid.*, p. 10).



Il s'agit du faux comme puissance, *Pseudos*, au sens où Nietzsche dit : la plus haute puissance du faux. En montant à la surface, le simulacre fait tomber sous la puissance du faux (phantasme) le Même et le Semblable, le modèle et la copie. Il rend impossible et l'ordre des participations, et la fixité de la distribution, et la détermination de la hiérarchie. Il instaure le monde des distributions nomades et des anarchies couronnées. Loin d'être un nouveau fondement, il engloutit tout fondement, il assure un universel effondrement, mais comme événement positif et joyeux, comme *effondement* [...].<sup>702</sup>

Sans doute ne pouvons-nous pas encore comprendre pleinement le sens de cette transformation. Mais à ce stade, nous savons déjà en tirer la conséquence suivante, décisive quant à la dimension critique de la philosophie et au problème de l'illusion : les « images de la pensée »<sup>703</sup> sont des moyens par lesquels la pensée *peut* penser, c'est-à-dire affronter le danger d'indifférence qui la menace. La pensée ne pense pas quand elle sort des illusions, mais au contraire quand elle y plonge, y creuse son nid, depuis lequel seulement elle aura la force d'affronter le risque de son impuissance.<sup>704</sup> Bien plus, les images de la pensée témoignent qu'il y a déjà de la pensée, si faible, si basse soit-elle : « la bêtise est une structure de la pensée comme telle ».<sup>705</sup> Alors l'illusion ne marque ni un fait malheureux et accidentel dont il faudrait se débarrasser pour rejoindre notre nature ou notre essence véridique, ni le fait d'une raison encore infantile et immature qui doit apprendre à se reconnaître comme devoir-être, c'est-à-dire comme écart avec ce qu'elle est en fait. L'illusion devient pleinement nécessaire et absolument factuelle : c'est le nom de l'impuissance de penser, plus exactement de la manière dont la pensée gère le problème de sa propre impuissance et en conjure la

702 Deleuze, *LS*, p. 303.

703 Selon une expression qu'on ne trouve, à notre connaissance, qu'au singulier dans les livres de Deleuze. Il l'utilise au pluriel dans la « Préface à l'édition américaine de Différence et répétition », art. cit., repris dans *DRF*, p. 280-283.

704 Deleuze reprendra ce thème à propos du travail de création picturale de Francis Bacon dans *Logique de la sensation* : « C'est une erreur de croire que le peintre est devant une surface blanche. La croyance figurative découle de cette erreur : en effet, si le peintre était devant une surface blanche, il pourrait y reproduire un objet extérieur fonctionnant comme modèle. Mais il n'en est pas ainsi. Le peintre a beaucoup de choses dans la tête, ou autour de lui, ou dans l'atelier. Or tout ce qu'il a dans la tête ou autour de lui est déjà dans la toile, plus ou moins virtuellement, plus ou moins actuellement, avant qu'il ne commence son travail. Tout cela est présent sur la toile, à titre d'images, actuelles ou virtuelles. Si bien que le peintre n'a pas à remplir une surface blanche, il aurait plutôt à vider, désencombrer, nettoyer. Il ne peint donc pas pour reproduire sur la toile un objet fonctionnant comme modèle, il peint sur des images déjà là, pour produire une toile dont le fonctionnement va renverser les rapports du modèle et de la copie. Bref, ce qu'il faut définir, ce sont toutes ces "données" qui sont sur la toile avant que le travail du peintre commence. Et parmi ces données, lesquelles sont un obstacle, lesquelles une aide, ou même les effets d'un travail préparatoire. » (*FB*, p. 83) Deleuze fait ici allusion au procédé de Bacon : d'abord, rassembler des photos, clichés de toutes sortes, par lesquels Bacon détermine le travail de création comme effacement, modulations, déformations des clichés, et non par création *ex nihilo* d'une forme ou d'une figuration (ainsi les fameuses Figures, les personnages de Bacon comme balayés par le vent, dont les contours sont effacés). Voir l'ensemble du chapitre 11, « La peinture, avant de peindre... », dont nous avons tiré l'extrait cité ici (*FB*, p. 83-92), en particulier p. 83-84 : « Nous sommes assiégés de photos qui sont des illustrations, de journaux qui sont des narrations, d'images-cinéma, d'images-télé. Il y a des clichés psychiques autant que physiques, perceptions toutes faites, souvenirs, fantasmes. Il y a là une expérience très importante pour le peintre : toute une catégorie de choses qu'on peut appeler "clichés" occupe déjà la toile, avant le commencement. C'est dramatique. »

705 Deleuze, *Nph*, p. 120.

menace – le réel, la nature, la foi, la morale, l'espérance. En ce sens, même la nouvelle image est une illusion : prise comme telle, c'est une illusion par laquelle nous tentons de répondre au danger qu'elle indique en creux, celui d'un effondrement de la pensée. C'est bien une illusion : nous croyons qu'il suffit de la respecter ou de l'appliquer méthodiquement pour penser enfin, bien que nous ne nous y trompions pas – c'est la seule manière dont nous pouvons penser, dans un premier temps au moins, la philosophie de Deleuze, face au danger qui la travaille.

L'image dogmatique est le moyen d'une mystification : « il existe une mystification proprement philosophique ; l'image dogmatique de la pensée et la caricature de la critique en témoignent. »<sup>706</sup> Mais ce n'est pas au sens où l'on entend habituellement ce terme. Si la pensée ne pense pas avec l'image dogmatique, c'est parce qu'elle pressent le danger de son impuissance : elle ne pense pas encore, peut-être, mais elle pense déjà, quand même. L'image dogmatique est le moyen par lequel la pensée conjure son effondrement dans un modèle, sous la catégorie de l'erreur. Avec l'idée d'image de la pensée en général – dans *Différence et répétition* : d'une « Image de la pensée », aussi bien image dogmatique que nouvelle image – Deleuze veut mettre en évidence le motif des illusions de la pensée : celles-ci ne sont pas dues à des bévues, mais à l'incapacité de la pensée à supporter la possibilité de sa propre impuissance. Mieux, au choix fait par la pensée pour en être capable : voler à plus basse altitude – jusqu'à la bêtise – et éviter au maximum le risque de sa propre mort. Les illusions désignent ce point de contact de la pensée avec sa propre limite, autrement dit : une structure inhérente à la pensée, par où elle conjure sa propre perte. Déjà, dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze écrivait :

Qui dit « bonjour Théétète », sinon le myope ou le distrait ? La pensée, adulte et appliquée, a d'autres ennemis, des états négatifs autrement profonds. La bêtise est une structure de la pensée comme telle : elle n'est pas une manière de se tromper, elle exprime en droit le non-sens dans la pensée. La bêtise n'est pas une erreur ni un tissu d'erreurs. [...] *La bêtise et, plus profondément, ce dont elle est le symptôme : une manière basse de penser.*<sup>707</sup>

*Différence et répétition* reprendra : « La lâcheté, la cruauté, la bassesse, la bêtise ne sont pas simplement des puissances corporelles, ou des faits de caractère et de société, mais des structures de la pensée comme telle. »<sup>708</sup> Deleuze engagera alors une description de la bêtise inspirée de Schelling, en termes de fascination terrifiée de l'individu pour le fond qu'il traîne avec lui sitôt le

---

706 Deleuze, *DR*, p. 121.

707 Deleuze, *Nph*, p. 120.

708 Deleuze, *DR*, p. 196.

processus d'individuation engagé.<sup>709</sup> La personne, le Je ou le Moi risquent alors leur propre effondrement, n'étant plus en mesure de rien reconnaître ni même de déterminer ou de discerner quelque chose, perdus dans cet océan indéterminé. Toutes les formes y sont absorbées : la pensée n'a plus guère d'autre choix que de ressasser des formes mortes et stériles, détachées de tout processus vivant d'individuation, sans aucun autre sens que celui d'une évidence auto-suffisance – telle est la bêtise.

L'individuation comme telle [...] n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi. Il est difficile de décrire ce fond, et à la fois la terreur et l'attrait qu'il suscite. Remuer le fond est l'occupation la plus dangereuse, mais aussi la plus tentante dans les moments de stupeur d'une volonté obtuse. Car ce fond, avec l'individu, monte à la surface et pourtant ne prend pas forme ou figure. Il est là, qui nous fixe, pourtant sans yeux. [...] le Je et le Moi sont minés par les champs d'individuation qui les travaillent, sans défense contre une montée du fond qui leur tend son miroir difforme ou déformant, et où toutes les formes maintenant pensées se dissolvent. La bêtise n'est pas le fond ni l'individu, mais bien ce rapport où l'individuation fait monter le fond sans pouvoir lui donner forme (il monte à travers le Je, pénétrant au plus profond dans la possibilité de la pensée, constituant le non-reconnu de toute reconnaissance).<sup>710</sup>

Cette description montre bien l'impuissance caractéristique d'une pensée qui ne parvient pas à penser en fait sous l'effet de l'affrontement avec le monde des simulacres ou du « Tout est égal », de ce « seul et même Océan pour toutes gouttes », dont elle ne peut que contempler la non-figure dans un fond libre indifférencié.<sup>711</sup> Plus exactement, Deleuze montre ici comment la pensée ne parvient à penser qu'au moyen de la répétition des plus plates et évidentes banalités – le stupide, en ce sens, est d'abord celui dont la pensée est frappée de stupeur, fasciné/horrifié par le fond auquel il rapporte son individualité, attiré/terrifié par lui.<sup>712</sup>

---

709 Plus exactement des *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine* (Deleuze cite la traduction de S. Jankélévitch, dans Schelling, *Essais*, Aubier). Voir Schelling, *Recherches sur la liberté humaine*, trad. M. Richir, Payot, 1977.

710 *Ibid.*, p. 197.

711 Deleuze, *DR*, p. 388-389.

712 Nous pouvons soulever ici une difficulté, parce que nous avons les moyens de la comprendre. Dans *Nietzsche et la philosophie* puis dans *Différence et répétition*, nous avons vu la critique du concept d'erreur de l'image dogmatique s'articuler autour de la question de ce que Deleuze appelle, parfois avec des guillemets, les « états négatifs » de la pensée. On est d'abord surpris de trouver l'usage d'un tel adjectif sous la plume de Deleuze, sachant l'importance du concept d'affirmation et de la critique de toute conceptualité dialectique dans le vitalisme et la philosophie de la différence qui caractérisent sa pensée. Que la pensée soit dans des états négatifs, n'est-ce pas encore trop peu dire, et s'empêcher de penser quel mode d'existence s'y affirme, quelle vie s'y élabore ? La négativité n'est-elle pas, une fois de plus, un pâle concept à faible valeur épistémologique ? Dès lors, Deleuze n'est-il pas en contradiction avec les attendus de son propre projet, lorsqu'il parle d'états négatifs de la pensée ? La bêtise – mais aussi, dans *Différence et répétition*, la folie et la méchanceté, la cruauté et la lâcheté, en somme : la bassesse – nous permet de comprendre le

Un thème traverse toute la philosophie de Deleuze : penser est dangereux et risqué. L'image dogmatique n'est pas un voile cachant ce danger, mais un moyen de le conjurer, de l'éviter et de sauver la pensée. Le rapport entre image dogmatique et pensée sans image est incompréhensible si l'on n'y introduit pas ce troisième terme de la menace, du danger, du risque. Hume l'a entrevu ; Kant s'y est confronté de près. Le premier l'a évité dans une nouvelle conception de la philosophie, essentiellement histoire, morale, science politique. Le second en a tenté l'intégration philosophique, proprement rationnelle. Nous avons esquissé une première détermination de ce danger chez Deleuze lui-même, avec la bêtise ; et de sa solution, avec l'effondrement. Mais c'est encore trop vague et indéterminé. Il nous faut préciser ce double aspect du problème de l'image de la pensée, nouveau nom d'un problème de l'illusion trop marqué par la figure kantienne du salut. Pour ce faire, nous devons poursuivre l'analyse du rapport de Deleuze à Kant dans l'établissement des conditions d'une pensée sans image ou d'une pensée libre, ici et maintenant. Une phrase célèbre de *Différence et répétition* affirme que « la répartition kantienne » des facultés et de leurs tâches respectives « consiste en un effort suprême pour sauver le monde de la représentation ».<sup>713</sup> On y trouve souvent

---

sens de ce « négatif ». D'un côté, il s'agit, du point de vue de la pensée, de ne pas risquer la pensée dans une pensée radicale, en conjurant le risque qu'elle enveloppe (état négatif de la pensée = pensée basse). De l'autre côté, il s'agit d'une manière de gérer ce danger, lequel apparaît comme le point de contact entre une négativité et une positivité absolues de la pensée, c'est-à-dire la manifestation dans la pensée de son propre effondrement et de sa propre impuissance, dont l'affrontement seul lui permet de penser enfin (état négatif de la pensée = effondrement). Aussi peut-on donner un double sens à ces « états négatifs ». Ils désignent : 1) le report de l'affrontement du danger impliqué dans la pensée, et donc les efforts de la pensée pour ne pas penser, pour penser en ne pensant pas ; 2) le danger lui-même, l'impuissance ou l'effondrement de la pensée au contact duquel elle pense. Or, dans la mesure où ce danger est une limite immanente de la pensée, une fois actualisé, il est aussitôt conjuré dans un des états négatifs de la pensée au premier sens du terme. On voit donc en quoi les deux sens se rejoignent : le premier désigne un état qui n'est rien d'autre que le danger actualisé et ainsi d'autant mieux conjuré comme limite. Pour employer les termes du tout dernier Deleuze, dans le texte repris dans *Dialogues* sur « L'actuel et le virtuel » : le danger n'est plus en cours d'actualisation, il est actuel, et « tombe hors du plan » *D*, p. 181). C'est pourquoi la folie n'est pas chez Deleuze une finalité de la pensée ni même un de ses objets privilégiés, mais un de ses états négatifs les plus profonds, qui marque aussi bien une bassesse de la pensée que son arrêt ou son effondrement (et non son *effondement*). Le vitalisme de Deleuze perd tout son sens si l'on oblitère sa tentative de compréhension de ces états négatifs en termes d'affirmation (moyens de gérer ou de conjurer le danger). Deleuze s'inscrit de ce point de vue dans le contexte théorique des années soixante, qui cherche à penser, en deçà de la négativité dialectique, une négativité absolue ou « négation sans conservation », où le sens se dissout dans le non-sens sans récupération dans l'économie dialectique de la contradiction (Bataille, Foucault, Derrida). Sur ce point et sur ses liens avec la psychopathologie, on lira le livre de Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008, en particulier le chapitre II. L'originalité du vitalisme deleuzien par rapport, par exemple, à « l'hégélianisme sans réserve » auquel appelle Derrida dans *L'écriture et la différence* (Paris, Seuil, 1967, Points, 2001, p. 369), nous semble résider : premièrement, dans la compréhension en termes affirmatifs des états d'effondrement de la pensée comme modes de conjuration de l'actualité du danger ; deuxièmement, dans une pensée de la *perversion* comme mode d'affrontement du danger ou forme de l'effondrement. Deleuze récuse ainsi toute mystique de la négation absolue et toute fascination pour la folie (d'où la gêne qu'il semble éprouver à parler d'états négatifs, auxquels nous préférons donc le terme d'effondrements), tout comme il refuse de renvoyer la confrontation de la pensée à l'actualité de sa propre perte du côté d'une « négativité abstraite » et de « faire collaborer le négatif à l'*Errinerung*, à la mémoire intériorisante du sens » (Goddard, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney, op. cit.*, p. 35). Il s'agit donc bien pour Deleuze d'aller « jusqu'au bout du négatif, sans mesure » (*ibid.*), mais justement, pour en comprendre le point de transmutation et les modalités singulières d'affirmation.

713 Deleuze, *DR*, p. 118.

la marque d'un reproche, voire d'une moquerie. C'est au contraire la preuve d'une admiration, même si le salut n'est pas une solution satisfaisante. Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien, certes, mais c'est un succès tout de même. C'est que le danger n'est pas théorique. Il est pratique, au sens où il relève de la pratique philosophique. Comment Kant l'a-t-il formulé pour la pensée ? De quelle manière Deleuze s'empare-t-il de cette formulation et la déplace-t-il pour déterminer plus avant la position du problème de l'illusion dans le thème de l'image de la pensée ? C'est à ces questions qu'il nous faut répondre maintenant.

### 3) *Accord des facultés et problème du temps dans la pensée*

Kant a donné la formulation moderne du problème de l'impuissance à penser : comment des facultés qui diffèrent en nature peuvent-elles s'accorder ? Reprenons l'examen de sa présentation dans *La philosophie critique de Kant*. Le problème est posé entre toutes les facultés – entendement, imagination, raison, sensibilité. Il est aussi spécifié en problème entre deux types de facultés : facultés actives et faculté réceptive, entendement et imagination d'un côté, sensibilité de l'autre. Mieux, le problème existe entre toutes les facultés parce qu'il se pose au niveau du rapport activité/réceptivité :

pour expliquer comment la sensibilité passive s'accorde avec l'entendement actif, Kant invoque la synthèse et le schématisme de l'imagination qui s'applique *a priori* aux formes de la sensibilité conformément aux concepts. Mais ainsi le problème n'est que déplacé : car l'imagination et l'entendement diffèrent eux-mêmes en nature, et l'accord entre ces deux facultés actives n'est pas moins « mystérieux ». (De même l'accord entendement-raison.)<sup>714</sup>

Nous avons déjà cité ce texte, mais sans relever que le cœur du problème de l'accord était dans le rapport activité/réceptivité. Encore faut-il se demander pourquoi il y a deux types de facultés. Quelle est la source de cette division ? On répondra à cette question à l'aide d'une autre distinction. Dans l'introduction, Deleuze esquisse brièvement la théorie kantienne de la connaissance comme synthèse : « la connaissance est [...] synthèse de représentations. »<sup>715</sup> Représentations sensibles, imaginaires, conceptuelles et idéelles doivent être synthétisées pour produire une connaissance. Sans la synthèse, elles resteraient déliées ou flottantes et ne formeraient pas un objet : il n'y aurait pas d'accord. Accorder les facultés, c'est construire une synthèse des représentations pour connaître un objet. Mais quelques pages plus loin, Deleuze se reprend. Il est allé trop vite, car il n'y a pas de

---

<sup>714</sup> Deleuze, *PhK*, p. 34.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 9.

représentation sensible à proprement parler. Dans la sensibilité, quelque chose est seulement présenté : un divers est donné, qu'il soit pur et *a priori* (l'espace et le temps) ou empirique et *a posteriori*. Ce n'est qu'avec la synthèse que ce divers est re-présenté. La représentation commence avec l'imagination, qui synthétise le divers.

À proprement parler, on ne dira pas que l'intuition même *a priori* soit une *représentation*, ni que la sensibilité soit une source de représentations. Ce qui compte dans la représentation, c'est le préfixe : *re*-présentation implique une reprise active de ce qui se présente, donc une activité et une unité qui se distinguent de la passivité et de la diversité propres à la sensibilité comme telle.<sup>716</sup>

La définition de la connaissance s'en trouve transformée : « C'est la représentation elle-même qui se définit comme connaissance, c'est-à-dire comme *la synthèse de ce qui se présente*. »<sup>717</sup> Dans cette présentation, nous trouvons la source du problème de l'accord : la différence ou l'écart originaux. Cet écart marque notre rationalité d'une réceptivité et d'une distance à soi qu'il lui faudra combler pour se réaliser. Sur ce point, il faut étudier *Différence et répétition*, plus que *La philosophie critique de Kant*. La lecture de Kant par Deleuze mérite d'être approfondie au-delà de ce dernier ouvrage ; et l'originalité de la position de Deleuze, dans ce qui devient alors un débat, doit être précisée.

Sauvant le monde de la représentation, Kant ne voyait dans la sensibilité qu'une différence expliquée, c'est-à-dire annulée dans un système spatio-temporel toujours déjà synthétisé sous les catégories, elles-mêmes subordonnées à l'identité du Je pense : l'homogénéisation commence dès la synthèse de l'appréhension qui constitue la diversité pure en un divers. *Différence et répétition* dépasse cette strate kantienne : « la différence n'est pas le donné lui-même, mais ce par quoi le donné est donné. »<sup>718</sup> L'espace et le temps, chez Kant, ne sont jamais présentés, mais re-présentés, toujours déjà conformes aux catégories. La présentation est toujours supposée, sans être elle-même analysée. Kant évite d'affronter la pure différence impliquée, l'Intense, et préfère traiter avec son explication étendue – que cette étendue soit spatiale ou temporelle.<sup>719</sup>

À lire Deleuze, c'est le bon sens qui procède à la répartition des facultés et conjure ainsi la différence. L'intensité pure effraie ; la différence inquiète ; l'écart semble auto-destructeur. « Nous

---

<sup>716</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>717</sup> *Ibid.*

<sup>718</sup> Deleuze, *DR*, p. 292.

<sup>719</sup> Sur ceci, voir tout le dernier chapitre de *Différence et répétition*, et en particulier les pages 286-287 et 298-299.

ne suspectons l'intensité que parce qu'elle semble courir au suicide. »<sup>720</sup> Que la rationalité ou la pensée prennent du temps, quoi de plus menaçant ? Il faut tout le calme et l'assurance du bon sens pour éviter cette menace.

Le bon sens est essentiellement distributeur, répartiteur : d'une part et d'autre part sont les formules de sa platitude ou de sa fausse profondeur. Il fait la part des choses. Il est évident pourtant que toute distribution n'est pas de bon sens : il y a des distributions de la folie, des folles répartitions. Peut-être même appartient-il au bon sens de supposer la folie, et de venir en second pour corriger ce qu'il y a de fou dans une distribution préalable.<sup>721</sup>

Le bon sens sert de point d'attache à une philosophie qui éprouve le danger de la folie dans la répartition différentielle de ses facultés. La raison s'y dissout et n'est sauvée qu'en pariant sur l'existence d'un bon sens vers lequel les facultés convergent et s'organisent, où une rationalité se dessine à l'horizon, où penser devient naturel et assuré. Le bon sens est le paravent d'un affrontement ainsi conjuré avec le chaos de la différence pure, la distribution non réglée et non unifiée. Il n'est jamais premier, puisqu'il suppose ce qu'il répartit, un donné en deçà de ses opérations, un donné invivable dans lequel tout est dispersé – le « dispars » lui-même. Il arrive en second, parce qu'il est le droit : ce que doit être la pensée pour penser, l'espoir d'une pensée qui, en fait, est séparée d'elle-même – l'âme comme point de concentration de nos facultés.

Le bon sens est par nature eschatologique, prophète d'une compensation et d'une uniformisation finales. S'il vient en second, c'est parce qu'il suppose la folle distribution – la distribution nomade, instantanée, l'anarchie couronnée, la différence. Mais lui, le sédentaire et le patient, lui qui dispose du temps, il corrige la différence, il l'introduit dans un milieu qui doit amener l'annulation des différences [...].<sup>722</sup>

Les facultés s'organisent en une pensée rationnelle sous l'égide d'un bon sens « eschatologique ». <sup>723</sup>

---

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>721</sup> *Ibid.*

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 289-290.

<sup>723</sup> Dans son livre récent sur *L'anti-Œdipe*, Guillaume Sibertin-Blanc a mis en évidence une dimension eschatologique de la philosophie politique de Deleuze et Guattari. Ceci n'est pas contradictoire avec la critique de l'eschatologie et du bon sens dans *Différence et répétition* : il faut encore y voir une pratique de détournement, en l'occurrence une perversion des thèmes kantien (d'abord dans les trois synthèses constitutives du désir inconscient, ensuite dans le thème d'une histoire universelle, enfin dans l'usage du concept de finalité). Voir Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, op. cit., p. 71-77. Car précisément l'eschatologie est problématique, et relève d'une pratique, qui, selon la leçon humienne, fait de la finalité l'enjeu d'une subjectivation (ce que Sibertin-Blanc appelle une « subjectivité de coupure », telle, par exemple, que la cherchait Marx avec la notion de « prolétariat ») – c'est-à-dire non d'une réalisation d'une identité finale dans le monde, mais de la création d'un écart par où la limite des formations sociales trouve à s'actualiser dans l'ouverture d'un autre monde à même celui-ci, selon un procès collectif et inventif. « Car c'est l'idée même de fin qui prend un sens intensif et critique, une valeur

Le risque de la pure différence de nature est évité avec le bon sens, qui nous indique comment elle est surmontée, c'est-à-dire synthétisée dans la production d'un accord. Cependant, on ne contourne pas une telle puissance sans la déplacer.

Même si la production de la différence est par définition « inexplicable », comment éviter d'impliquer l'inexplicable au sein de la pensée même ? Comment l'impensable ne serait-il pas au cœur de la pensée ? Et le délire, au cœur du bon sens ?<sup>724</sup>

La différence n'est pas supprimée, mais déplacée. Nous la retrouvons courant à travers les deux figures du problème de l'accord, jusque dans la sensibilité elle-même, dans le problème du temps de la pensée.<sup>725</sup> Temps et pensée : c'est cette conjonction que nous devons approfondir maintenant, à partir de la lecture deleuzienne de Kant à ce sujet mais, cette fois, dans *Différence et répétition*.

#### 4) Temps et pensée

Les facultés diffèrent en nature, la rationalité est clivée en réceptivité et activité, la sensibilité est présentation du divers et requiert une synthèse pour être rapportée aux unités de pensée de l'entendement. Cela veut dire, d'abord : penser prend du temps. Dans la sensibilité un divers est donné. Tout commence par cette donation, autrement dit, par une passivité. Un leitmotiv de la *Critique de la raison pure* rappelle qu'il faut bien que la pensée soit mise en exercice, que notre connaissance commence. Ce problème du commencement, c'est celui de la temporalité : je ne choisis pas, spontanément, de penser, mais ma raison est « excitée » par l'expérience.<sup>726</sup> Elle ne commence qu'avec l'expérience : il y a d'abord un avant de la pensée ; celle-ci vient toujours dans l'après-coup.

Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là aucun doute ; car par quoi le pouvoir de connaître serait-il éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait pas par des objets qui frappent nos sens, et en partie produisent d'eux-mêmes des représentations,

---

disruptive et non pas identificatoire et réconciliatrice. À l'extrême de sa tendance comme limite de puissance, seuil de rupture et potentiel de transformation, la fin de l'histoire se charge d'une tension interne [...]. Posé en ces termes, tout le problème devient alors celui de la détermination pratique et politique de cette limite, c'est-à-dire sa détermination comme lieu d'intervention [...]. » (*Ibid.*, p. 74) Ce qui est en question, c'est bien « le type de subjectivité susceptible d'occuper une telle limite. » (*Ibid.*, p. 75).

<sup>724</sup> Deleuze, *DR*, p. 293.

<sup>725</sup> La tâche esthétique de Deleuze, à cet égard, sera de dédoubler ce problème à propos de l'espace, une fois rapporté à sa source profonde, une fois détaché du monde de la représentation. Ceci ne concerne pas notre propos. Nous traitons ici du thème de l'image de la pensée, en rapport critique avec le problème de l'accord chez Kant, et donc avec celui du temps.

<sup>726</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, A 2, *op. cit.*, p. 761.



en partie mettent en mouvement notre activité intellectuelle pour comparer ces représentations, pour les lier ou les séparer, et élaborer ainsi la matière brute des impressions sensibles en une connaissance des objets, qui s'appelle expérience ? *Selon le temps* aucune connaissance ne précède donc en nous l'expérience, et toutes commencent avec elles.<sup>727</sup>

Descartes avait fondé l'existence sur l'acte de la pensée : je pense donc j'existe, j'existe comme être pensant. L'acte de pensée détermine l'être lui-même : la pensée *se* connaît comme être pensant, dans une intuition immédiate de soi où sa spontanéité pure crée sa propre détermination ontologique. L'existence est déterminée par la pensée à exister pensante *immédiatement*. Dans un *instant* intuitif le *cogito* atteste une maîtrise absolue par rapport à lui-même – il suffit qu'il se pense pour se savoir exister comme être pensant.

Tout se passe comme si le cogito de Descartes opérait avec deux valeurs logiques : la détermination et l'existence indéterminée. La détermination (je pense) implique une existence indéterminée (je suis, puisque « pour penser il faut être ») – et précisément la détermine comme l'existence d'un être pensant : je pense donc je suis, je suis une chose qui pense.<sup>728</sup>

Le problème pour Descartes était alors de concevoir la durée de la pensée. La saisie déterminante de soi du *cogito* n'assurait qu'une existence instantanée, la détermination était à refaire indéfiniment. Le *cogito* était maître de soi, mais pour un instant seulement ; il risquait de perdre aussitôt son identité. La temporalité marquait le danger d'une perte de la pensée, mais une perte tout en extériorité. D'où la nécessité de Dieu, pour conjurer le danger d'une mort du *cogito* :

Descartes ne concluait qu'à force de réduire le Cogito à l'instant, et d'expulser le temps, de le confier à Dieu dans l'opération de la création continuée. Plus généralement, l'identité supposée du Je n'a pas d'autre garant que l'unité de Dieu lui-même.<sup>729</sup>

Deleuze a accordé peu d'importance au thème de la mort de Dieu. Il suivait en cela la méfiance de Nietzsche à l'égard d'un événement bruyant, trop bruyant.<sup>730</sup> S'il lui accordait une importance, c'était uniquement du point de vue du temps.<sup>731</sup> Nous comprenons ici ce que signifie cette proximité du

---

<sup>727</sup> *Ibid.*, B 1, p. 757.

<sup>728</sup> Deleuze, *DR*, p. 116.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>730</sup> Voir Deleuze, *Nph*, p. 180 : « Contre tout le romantisme, contre toute la dialectique, Nietzsche se méfie de la mort de Dieu. Avec lui cesse l'âge de la confiance naïve, où l'on saluait tantôt la réconciliation de l'homme et de Dieu, tantôt le remplacement de Dieu par l'homme. Nietzsche n'a pas foi dans les grands événements bruyants. »

<sup>731</sup> Voir *Ibid.*, p. 175 : « la formule "Dieu est mort" [...] fait dépendre l'existence de Dieu d'une synthèse, elle opère la

thème de la mort de Dieu avec la question de la temporalité, en partant des thèses cartésiennes. Que Dieu en vienne à mourir, et l'identité du Je pense apparaît pour ce qu'elle est : un simple produit d'éléments disparates. Si rien n'assure la continuité de la pensée, rien n'assure plus non plus son identité intérieure – l'instant lui-même se divise en instants plus petits, à l'infini. La limite est donnée dans l'expérience, par elle : en fait il y a une pensée, mais en droit elle se divise à l'infini. Deleuze ouvre le chapitre II de *Différence et répétition*, « La répétition pour elle-même », par une analyse de cette expérience de fait par quoi tout commence, si l'on fait l'économie de Dieu. Soit la présentation d'un objet, une expérience donnée : il pleut. Cette expérience, en droit, n'est pas donnée ; elle l'est en fait. En droit, elle se dissémine en une infinité de présentations : une goutte, une goutte, une goutte. Encore est-ce trop dire puisque, du point de vue de ces éléments présentés, il n'y a même pas répétition, chacun d'entre eux étant indépendant de l'autre. Toute répétition suppose un changement constitutif de la durée, tel que je puisse comparer, dire : encore une goutte, ou : une autre goutte. Telle est sans doute mon expérience de fait, de sorte que je peux dire : il pleut. Il faut donc une opération supplémentaire à la pure présentation des éléments pour que cette expérience soit possible, sans quoi elle se dissémine en instants successifs indépendants les uns des autres : la répétition « implique en droit une parfaite indépendance de chaque présentation ».<sup>732</sup> On doit en conclure une « règle de discontinuité ou d'instantanéité » de la présentation des éléments, permettant une juste position du problème de l'expérience : « l'un n'apparaît pas sans que l'autre ait disparu ».<sup>733</sup> La pensée se retrouve disséminée en purs instants (« *mens momentanea* » : état limite de la pensée qui est aussi son état matériel).<sup>734</sup> Descartes assurait la continuité temporelle au moyen de Dieu. Si Dieu est mort, on ne peut plus se donner le temps, il faut le produire, car il n'existe pas encore dans les présentations instantanées. L'expérience de fait exige donc comme condition de possibilité une *synthèse* dans laquelle la pensée se constitue et constitue le temps, et peut dire : « il pleut ».

Une succession d'instantanés ne fait pas le temps, elle le défait aussi bien ; elle en marque seulement le point de naissance toujours avorté. Le temps ne se constitue que dans la synthèse originaire qui porte sur la répétition des instants. Cette synthèse contracte les uns dans les autres les instants successifs indépendants. Elle constitue par là le présent vécu, le présent vivant. Et c'est dans ce présent que le temps se déploie.<sup>735</sup>

---

synthèse de l'idée de Dieu avec le temps, avec le devenir, avec l'histoire, avec l'homme. »

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>733</sup> *Ibid.*

<sup>734</sup> Voir *ibid.* : « Ainsi l'état de la matière comme *mens momentanea*. »

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 97.

Les termes utilisés ne doivent pas nous tromper. Ils sont employés par commodité. Rigoureusement parlant, il n'y a pas encore de « succession » ni de « répétition » avant la synthèse : une goutte ne succède pas à une autre goutte, elle en répète une autre en vertu d'une ligne de continuité produite par la synthèse.<sup>736</sup> Alors seulement « le temps se déploie » dans ce présent vivant. Rien n'a lieu dans l'objet ; ou plutôt, considérant l'objet seul, nous ne pouvons pas comprendre sa durée, que ce soit comme succession ou comme répétition. Il faut une opération du sujet, une synthèse.<sup>737</sup>

Toute la question est de savoir de quelle nature est la synthèse. Chez Kant, la possibilité d'une expérience est fondée en dernière instance sur les concepts comme unités de pensée : il faut que ce qui est présenté dans la sensibilité – les éléments indépendants – soit re-présenté par la pensée pour qu'ils constituent une expérience dans la connaissance. La synthèse représente ; pour que sa représentation soit une connaissance, elle doit être réglée par les unités conceptuelles de l'entendement. Le problème est le suivant : cette re-présentation, cette synthèse, est-elle *active* ou est-elle *passive* ? Kant effleure ici un problème d'importance considérable. Il y répondra en un sens très clair : dans la connaissance, la synthèse est un acte. « J'entends [...] par *synthèse* au sens le plus général l'acte d'ajouter les unes aux autres des représentations différentes et de saisir leur diversité en une connaissance. »<sup>738</sup> Encore faut-il comprendre le statut de cette affirmation. Car une ambiguïté traverse les textes kantien. Au moment de présenter la synthèse pour la première fois, un flottement se laisse sentir : la synthèse de l'imagination pourrait-elle échapper à l'activité de l'entendement ? En effet, deux conditions semblent s'opposer, sensibilité réceptive et entendement spontané :

[...] l'espace et le temps contiennent un divers de la pure intuition *a priori*, mais appartiennent cependant aux conditions de la réceptivité de notre esprit, sous lesquelles seulement il peut recevoir des représentations des objets, qui doivent par conséquent en affecter toujours le concept. Mais la spontanéité de notre pensée exige que ce divers soit d'abord d'une certaine manière parcouru, reçu et lié pour en faire une connaissance.<sup>739</sup>

L'ambiguïté est tranchée à l'aide du partage de l'empirique et du transcendantal, du fait et du droit : dans la connaissance, la synthèse doit être active parce qu'elle y est nécessairement rattachée à l'entendement.

---

736 Voir *ibid.*, p. 96 : devant les apparitions indépendantes des éléments, « comment pourrait-on dire “le second”, “le troisième”, et “c'est le même”, puisque la répétition se défait à mesure qu'elle se fait ? »

737 Voir *ibid.*, p. 97 : « En considérant la répétition dans l'objet, nous restions en deçà des conditions qui rendent possible une idée de répétition. Mais en considérant le changement dans le sujet, nous sommes déjà au-delà, devant la forme générale de la différence. »

738 Kant, *Critique de la raison pure*, A 77/B 103, p. 832.

739 *Ibid.*, A 77/B 102, p. 832.

La synthèse en général est [...] le simple effet de l'imagination, une fonction de l'âme, aveugle mais indispensable, sans laquelle nous n'aurions absolument aucune connaissance, mais dont nous ne prenons que rarement quelque conscience. Mais ramener cette synthèse à *des concepts* est une fonction qui revient à l'entendement et par laquelle d'abord il nous procure la connaissance au sens propre.<sup>740</sup>

La rareté de notre conscience de la synthèse n'est qu'une rareté de fait ou empirique. En droit, il faut qu'il y ait une conscience, transcendante, un « Je pense » auquel soient rapportées toutes mes représentations. La célèbre « Dédution des concepts purs de l'entendement » confirme cette option, en rapportant toute synthèse à l'entendement, de l'appréhension au « Je pense » en passant par la reproduction. Kant peut conclure que le parcours du divers par la synthèse *doit* être un acte. Pour Deleuze, il en sera autrement : la synthèse *est* passive.<sup>741</sup> C'est ce qu'il faut comprendre si l'on veut approcher la temporalité à l'œuvre *dans* la pensée, c'est-à-dire son danger actuel et ses potentiels de libération effective. Le point précis sur lequel Deleuze intervient, c'est celui, célèbre, du paradoxe du sens interne ou de l'auto-affection.

##### 5) *Le problème de l'auto-affection*

Dans un texte célèbre, Kant tire les conséquences de sa révolution copernicienne pour la connaissance de soi chez l'homme – doté d'une intuition spatio-temporelle – et établit les nouvelles bases d'une psychologie fondée sur la philosophie transcendante et dégagée de toute psychologie rationnelle : je m'éprouve non pas de façon immédiate, mais sous la condition du temps – la forme du sens interne – qui me sépare de moi-même. Dès lors, même la pensée de mon propre moi est soumise à l'épreuve du temps. D'un côté, elle produit un affect qui me dissémine comme diversité temporelle ; de l'autre, elle unifie cette diversité dans l'unité d'un je pense. Soumise à l'identité de la conscience de soi, elle est un acte synthétique qui rassemble cette diversité temporelle que je suis. Mais cet acte est lui-même produit dans le temps ; autrement dit, il affecte le sens interne. Il faut tenir les deux dimensions ensemble : la pensée est une unité clivée par laquelle je suis passif et actif tout à la fois. Se sentir est se présenter à soi-même ; se présenter à soi-même est s'affecter soi-même ; s'affecter soi-même est se comporter comme passif vis-à-vis de sa propre activité, et comme actif vis-à-vis de sa propre réceptivité. Ce paradoxe touche l'ensemble des représentations, puisque tout phénomène affecte le sens interne. La connaissance est possible à la condition d'une distinction

---

740 *Ibid.*, A 78/ B 103, p. 833.

741 Voir Deleuze, *DR*, p. 97.

rigoureuse qui dénoue le paradoxe : le sens interne n'est pas l'aperception ou la conscience de soi. Lisons les lignes qui ouvrent cette fameuse explication du paradoxe :

C'est ici le lieu d'expliquer le paradoxe qui a dû frapper tout le monde dans l'exposition de la forme du sens interne (§ 6) ; il consiste à dire que le sens interne nous présente nous-mêmes à la conscience seulement comme nous apparaissions [*nur wie wir uns erscheinen*], non comme nous sommes en nous-mêmes, parce que nous nous intuitionnons seulement comme nous sommes intérieurement affectés, ce qui semble être contradictoire [*welches widersprechend zu sein scheint*], puisque nous devrions nous comporter comme passifs vis-à-vis de nous-mêmes [*indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten*] ; aussi dans les systèmes de psychologie préfère-t-on d'habitude donner comme identique le *sens interne* et la faculté de l'*aperception* (que nous distinguons rigoureusement) [*welche wir sorgfältig unterscheiden*].<sup>742</sup>

Chaque terme est soigneusement pesé : que nous nous présentions à notre propre conscience comme nous apparaissions et non tels que nous sommes semble (apparaît) contradictoire, parce que dans ce cas nous devrions nous comporter comme passifs à l'égard de nous-mêmes. Mais la distinction rigoureuse entre sens interne et faculté d'aperception supprime la contradiction, ce que ne font pas les systèmes de psychologie. Car alors la synthèse qui lie le divers de l'intuition n'est rien d'autre que l'unité de l'acte fondée dans l'aperception : la présentation de soi à sa propre conscience comme un phénomène n'est plus un paradoxe, puisque cette présentation *est* l'unité de la conscience de soi et, en tant que tel, se distingue rigoureusement du sens interne. Clivage il y a, mais entre une pure fonction logique et un mode d'affection sensible qui sont à ce point indépendants qu'il n'est pas impensable de supposer l'aperception d'un autre divers, auquel nous n'avons pas accès, « nous autres, hommes ». <sup>743</sup> En séparant temps et pensée, Kant peut assurer la connaissance et rapporter la synthèse à l'activité de l'entendement et à l'unité de l'aperception : l'intuition de soi pure de toute synthèse n'apporte rien d'autre que l'épreuve de dissémination d'un temps non lié ; il faut l'activité de la connaissance pour la synthétiser et présenter cette synthèse à une conscience distincte du sens interne.<sup>744</sup> C'est pourquoi nous ne nous connaissons jamais nous-mêmes tels que nous sommes, puisque, pour reprendre une distinction suggérée par Deleuze, le Je pense ne connaît qu'un moi

<sup>742</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, B 152-153, *op. cit.*, p. 867-868.

<sup>743</sup> Voir *ibid.*, B 154, p. 868 : « L'aperception et son unité synthétique sont si peu identiques au sens interne qu'elles se rapportent plutôt, sous le nom de catégories, au divers des *intuitions en général*, comme source de toute liaison, antérieurement à toute intuition sensible et se rapportent ainsi à des objets en général [...]. »

<sup>744</sup> Voir *ibid.* : « le sens interne contient la simple forme de l'intuition, mais sans liaison en elle du divers, et il ne contient encore par suite aucune intuition *déterminée* ; celle-ci n'est possible que par la conscience de la détermination du sens interne par l'acte transcendantal de l'imagination (qui est l'influence synthétique de l'entendement sur le sens interne), que j'ai appelé synthèse figurée. »

donné dans le temps. L'acte du Je pense ne peut lui être *connu* objectivement qu'en étant effectué dans le temps et lié *ensuite* par un *autre* acte qui unifie une diversité donnée.<sup>745</sup>

Pour Kant, il n'y a pas de synthèse passive. La synthèse est un acte qui rapporte la réceptivité du sujet à sa propre activité, elle est le mouvement par lequel l'unité de la pensée parcourt le divers sous ses propres règles d'objectivation. Dans chacun des états de contraction des éléments en droit indépendants les uns des autres, Kant voit l'activité de la pensée. L'unité du Je pense est fondée par une synthèse de l'appréhension qui porte *a priori* sur la forme du sens interne et ordonne le temps, soumettant ainsi la diversité élémentaire à une organisation objective rapportée en droit à l'aperception. Toutes nos représentations appartiennent « comme modification de l'esprit au sens interne et à ce titre à la condition formelle du sens interne, c'est-à-dire au temps, comme ce en quoi elles doivent être toutes ordonnées, liées et mises en rapport. »<sup>746</sup> La synthèse de l'appréhension constitue l'unité et l'ordre du temps, elle parcourt le divers et le rapporte à l'entendement, permettant toute représentation du temps, même élémentaire, comme la flèche du temps ou l'idée du succession.

Toute intuition contient en soi un divers, qui ne serait pas cependant représenté comme tel, si l'esprit ne distinguait pas le temps dans la série des impressions successives ; car en tant que *contenue dans un moment*, toute représentation ne peut jamais être autre chose qu'unité absolue. Or, pour que de ce divers sorte l'unité de l'intuition [...], il est nécessaire d'abord de parcourir le divers et puis de le rassembler, acte que j'appelle la *synthèse de l'appréhension*, parce qu'il porte directement sur l'intuition qui présente sans doute un divers, mais qui ne peut jamais, sans l'intervention d'une synthèse, produire ce divers comme tel, et précisément comme contenu *dans une représentation*. Cette synthèse de l'appréhension doit aussi être pratiquée *a priori*, c'est-à-dire par rapport aux représentations qui ne sont pas empiriques. Sans elle en effet nous ne pourrions avoir *a priori* ni les représentations de l'espace, ni celles du temps, puisque celles-ci ne peuvent être produites que par la synthèse du divers que représente la sensibilité dans sa réceptivité originare. Nous avons donc une synthèse pure de l'appréhension.<sup>747</sup>

Kant fonde ainsi d'un même geste l'ordre du temps et l'unité de la pensée, dans une aperception transcendante. La rationalité humaine a beau être finie, elle n'en est pas moins, sur le plan du

---

745 Dans le vocabulaire kantien, on dira que le « Je » ou le « moi » qui pense n'est pas une substance, c'est-à-dire est inobjectivable, car il est une pure fonction logique vide de contenu.

746 *Ibid.*, A 98-99, p. 1406.

747 *Ibid.*, A 99-100, p. 1406-1407.

droit, spontanée. Le clivage entre une passivité pure et une spontanéité pure prépare celui, essentiel au salut de la raison comme raison pratique, entre le sensible et la rationalité dans la morale. Dans son commentaire de la théorie kantienne du temps, Deleuze insiste sur cette division. Elle recèle à ses yeux toute l'ambiguïté de l'entreprise critique de Kant. Quand Kant la présente sous une forme paradoxale, il est au plus près d'une pensée qui abolit la présupposition d'une identité à soi pour se découvrir, en son fond, hétérogène et passive :

[...] la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. Commence alors une longue histoire inépuisable : JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime. L'activité de la pensée s'applique à un être réceptif, à un sujet passif, *qui se représente donc cette activité plutôt qu'il n'agit, qui en sent l'effet plutôt qu'il n'en possède l'initiative*, et qui la vit comme un Autre en lui.<sup>748</sup>

On relèvera que le paradoxe du sens interne, pour Deleuze, signifie la fin d'une activité pure : l'activité n'est rien d'autre qu'un effet passif, une affection. L'activité ne s'oppose pas à la passivité, elle en est une dimension – elle est toujours *activée*, et non spontanée. Deleuze en tire une conclusion décisive, sous une formule – la fêlure – qui deviendra presque un mot d'ordre :

Au « Je pense » et au « Je suis », il faut ajouter le moi, c'est-à-dire la position passive (ce que Kant appelle la réceptivité d'intuition) [...]. Et encore « ajouter » est un mauvais mot, puisqu'il s'agit plutôt de faire la différence, et de l'intérioriser dans l'être et la pensée. D'un bout à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure : il est fêlé par la forme pure et vide du temps. Sous cette forme, il est le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps. Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps [...].<sup>749</sup>

Dans ces pages de *Différence et répétition*, Deleuze se réfère à la « Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie. » Or, à lire cette remarque de près, on constate que le passage aménagé par Kant est moins celui de la psychologie rationnelle à la cosmologie que celui de la spéculation à la pratique. Kant commence par résumer les conséquences de l'analyse du paradoxe du sens interne pour la psychologie, qu'il vient de tirer dans les « Paralogismes de la raison pure ». Dire : « je pense » revient à formuler une proposition empirique

---

748 Deleuze, *DR*, p. 116-117. Je souligne.

749 *Ibid.*, p. 117.

qui requiert une intuition et, à ce titre, est soumise aux conditions du sens interne. Alors, le danger apparaît :

Il semble [*es scheint*] donc que selon notre théorie l'âme tout entière, même dans la pensée [*selbst im Denken*], serait changée en phénomène [*in Erscheinung verwandelt würde*], et qu'ainsi notre conscience même, n'étant plus qu'une pure apparence [*als bloßer Schein*], devrait en fait être réduite à rien [*in der Tat auf nichts gehen müßte*].<sup>750</sup>

De nouveau, ici, chaque terme est pesé. Nous sommes devant une apparence, celle que notre âme ne serait qu'un phénomène et que notre conscience devrait être réduite à rien, même lorsque nous pensons. Ici encore, la distinction rigoureuse entre sens interne et aperception permet à Kant de sauver la conscience, non dans le fait, mais en droit, dans le domaine de la pensée pure. Car c'est bien ce « même dans la pensée » qui importe : cette formule menace l'entreprise critique d'autodestruction et de folie. Une pensée sans conscience, une pensée dont la conscience est réduite à néant, une pensée fantôme. Le paragraphe suivant s'ouvre par la ressaie du Je pense dans sa pureté. « La pensée, prise en elle-même, n'est que la fonction logique [...] » : notre erreur était de ne pas comprendre que la pensée doit être considérée dans sa pureté. Par pensée, nous n'entendons pas telle ou telle personne qui pense, nous nommons (*genommen*) la fonction logique pure. C'est pourquoi nous ne pouvons jamais la connaître comme un objet : cette pensée, plus exactement l'aperception en laquelle elle se rassemble, est pure subjectivité, et, comme telle, ne se laisse pas déterminer par les catégories.

Quand je me représente ici comme *sujet* des pensées, ou même comme *fondement* de la pensée, ces modes de représentation ne désignent pas les catégories de la substance ou de la cause ; car celles-ci sont des fonctions de la pensée (du jugement) appliquées déjà à notre intuition sensible, dont je ne saurais sans doute me passer si je voulais me *connaître*. Or, je ne veux avoir conscience de moi que comme pensant, je laisse de côté la question de savoir comment mon propre moi-même est donné dans l'intuition, car alors il pourrait bien n'être qu'un simple phénomène pour moi qui pense, mais non pas en tant que je pense.<sup>751</sup>

D'où la nécessité de distinguer deux propositions distinctes bien qu'elles soient formulées à l'identique : « je pense » comme aperception, et « je pense » comme jugement d'existence.<sup>752</sup> Kant

750 Kant, *Critique de la raison pure*, B 428, *op. cit.*, p. 1067.

751 *Ibid.*, B 429, p. 1067

752 Voir *ibid.*, B 429, p. 1067-1069 : « Dans la conscience que j'ai de moi-même dans la pure pensée, je suis l'*être même* ; mais par là rien de cet être ne m'est donné à penser. Au contraire, la proposition : je pense, en tant qu'elle va jusqu'à signifier *j'existe pensant*, n'est pas une fonction purement logique, mais elle détermine le sujet (lequel est



empêche ainsi toute tentative métaphysique de connaître l'âme et la pensée. Mais il aménage du même coup une autonomie de la pensée à l'égard du sens interne. Il réserve un lieu où la spontanéité pure de la pensée est préservée et prépare ainsi le passage à la pratique. Le texte se poursuit :

À supposer cependant qu'il se trouve par la suite non pas dans l'expérience, mais dans certaines lois de l'usage pur de la raison, établies *a priori* et concernant notre existence (je ne parle pas de règles purement logiques), une occasion de nous présupposer tout à fait *a priori* législateur au regard de notre propre *existence* et même déterminant aussi cette existence, nous découvririons par là une spontanéité par laquelle notre réalité effective serait déterminable, sans qu'il fût besoin aussi des conditions de l'intuition empirique, et nous nous apercevions alors que dans la conscience de notre existence, quelque chose d'*a priori* est contenu, qui peut servir à déterminer notre existence, qui n'est complètement déterminable que de manière sensible, à la déterminer, dis-je, eu égard à un certain pouvoir interne, en relation à un monde intelligible (que nous ne faisons, il est vrai, que penser).<sup>753</sup>

Comme l'écrit Deleuze, Kant « assure l'unité du personnel dans les deux mondes ».<sup>754</sup> La lecture deleuzienne de Kant concentre toutes les difficultés du criticisme dans ce problème du temps et de la pensée. Car nous y voyons à la fois, d'un seul regard : le danger qui menace la pensée ; la solution, paradoxale en apparence, dans la connaissance ; l'horizon pratique qu'elle permet d'ouvrir. Bien que le Je pense ne connaisse rien par la conscience de soi, il se conçoit lui-même dans un acte pur, identique à soi, qui préfigure la législation pratique. Il trouve une autonomie à valeur pratique, comme ce qui doit être et non comme ce qui existe. L'idée d'une réceptivité sans synthèse et d'une synthèse nécessairement active joue un rôle décisif dans l'autonomie retrouvée du Je pense : la pensée est sauvée du temps, c'est-à-dire du risque de la dissémination, consécutif à la mort de Dieu.

Kant ne poursuit pas l'initiative : le Dieu et le Je connaissent une résurrection pratique. Et même dans le domaine spéculatif, la fêlure est vite comblée par une nouvelle forme d'identité, l'identité synthétique active, tandis que le moi passif est seulement défini par la réceptivité, ne possédant à ce titre aucun pouvoir de synthèse.<sup>755</sup>

Encore une fois, on ne croira pas que Kant se soit trompé, qu'il ait manqué le vrai problème, qu'il n'ait pas affronté le danger. Deleuze écrit que, pour Kant, « il fallait que la pensée continuât à jouir

---

donc en même temps objet) par rapport à l'existence, et elle ne saurait avoir lieu sans le sens interne, dont l'intuition ne donne jamais l'objet comme chose en soi, mais simplement comme phénomène. »

753 *Ibid.*, B 430-431, p. 1068.

754 Deleuze, *Nph*, p. 106.

755 Deleuze, *DR*, p. 117.

d'une nature droite », nous devons l'entendre à la lettre : il « fallait », c'était pour Kant une exigence, une obligation, un devoir. Une fois Dieu mis à mort dans la spéculation, le salut ne pouvait plus être que pratique.

Trois questions se croisent maintenant. N'y a-t-il de synthèse qu'active ? Penser requiert-il une spontanéité pure ? La philosophie comme pensée libre se confond-elle avec la recherche de l'autonomie ? La critique deleuzienne de la définition kantienne de la synthèse comme activité est connue :

Nous avons vu au contraire [de la distinction kantienne entre un moi passif et une synthèse active] que la réceptivité d'éprouver des affections n'était qu'une conséquence, et que le moi passif était plus profondément constitué par une synthèse elle-même passive (contemplation-contraction).

Il y a de la pensée, c'est d'abord un fait : le produit d'une synthèse passive. D'un coup provoqué par la mort de Dieu, les trois questions trouvent une réponse négative et en appellent alors trois autres, aux allures de paradoxes : qu'est-ce qu'une synthèse passive ? Que peut être une pensée non spontanée ? À quelle liberté la philosophie renvoie-t-elle, si l'autonomie n'est plus de l'ordre du devoir-être ?

Deleuze engage ici un combat, au nom de la philosophie. Il ne guerroye pas contre l'ignorance ou la tromperie. Il travaille à même les trahisons qui détournent la pensée de sa liberté, reportent celle-ci dans un à-venir, l'asservissent à une impuissance relative, pour éviter la menace d'une impuissance absolue – les manières basses de penser. Pour Deleuze, la liberté n'est pas objet de croyance ou d'espoir, ni exigée comme un devoir-être. Elle est appelée à être effective et éprouvée *ici et maintenant*.<sup>756</sup> La question est de savoir comment la philosophie affronte le danger de son effondrement : en espérant son salut, ou autrement, sans tarder ? La réponse de Deleuze commence avec les synthèses passives, se poursuit dans une reprise critique de la dernière théorie freudienne des pulsions, et s'achève avec le thème de la fêlure et une pensée de la perversion pour penser à nouveaux frais l'impuissance et la liberté.

---

<sup>756</sup> C'est en ce sens précis que Deleuze se revendique de l'empirisme. Voir *ibid.*, p. 3 : « L'empirisme n'est nullement une réaction contre les concepts, ni un simple appel à l'expérience vécue. Il entreprend au contraire la plus folle création de concepts qu'on ait jamais vue ou entendue. L'empirisme, c'est le mysticisme du concept, et son mathématisme. Mais précisément, il traite le concept comme l'objet d'une rencontre, comme un ici-maintenant, ou plutôt comme un *Erewhon* d'où sortent, inépuisables, les "ici" et les "maintenant" toujours nouveaux, autrement distribués. »

## II. Pensée et vie pulsionnelle

La mort de Dieu a provoqué la chute du temps cartésien de la pensée et entraîné sa dissémination en une infinité d'instants. Le salut dans la foi et la morale fut la réponse kantienne au danger de dissolution qui menace la pensée, à l'absence de fondement qui la guette, au risque d'être plongée et perdue dans une indifférence auto-destructrice. À ce compte, Kant pouvait partager le sujet en réceptivité et spontanéité pures, réunies dans les synthèses du temps qui rapportent la pure diversité à l'activité de la pensée préservée en droit. L'entame du chapitre II de *Différence et répétition*, extrêmement proche de la question kantienne de l'appréhension et de la constitution originaire du temps, penche pour une solution opposée : s'efforcer de résoudre le problème de l'indifférence, sans le secours du devoir-être et de la croyance ; penser la constitution du temps *dans* la dissolution qui le menace, la genèse de la pensée *dans* la dissémination qui la guette. L'idée d'une constitution du sujet par des opérations synthétiques mais néanmoins passives est la première étape de l'affrontement nouveau entre pensée et indifférence.

### 1) De l'habitude : première synthèse passive

Nous devons reprendre le point de départ de Kant : penser commence *avec* l'expérience. Cependant Kant ajoutait : mais tout ne provient pas pour autant *de* l'expérience.<sup>757</sup> Nous devons pour notre part préciser : penser commence *dans* l'expérience. Qu'est-ce que l'expérience, à ce niveau ? Elle marque d'abord la passivité d'une pensée qui s'exerce par une excitation. Kant lui-même insistait sur le rôle moteur de l'expérience pour la raison : l'expérience « ne nous donne jamais une vraie universalité, et la raison, qui est si avide de cette sorte de connaissance, est plus excitée par elle que contentée. »<sup>758</sup> Mais il en concluait à la nécessité de structures rationnelles *a priori*, sur le plan du droit. Puisque nous nous situons, avec Deleuze, sur le plan du fait, nous ne pouvons pas encore postuler d'universalité rationnelle effective. Nous ne savons pas si la raison existe, nous savons juste qu'elle n'est pas impossible comme raison autonome, ainsi que Kant l'a démontré.<sup>759</sup> Il y a une excitation ; que la pensée suscitée dure, qu'elle puisse penser réellement,

---

<sup>757</sup>Voir Kant, *Critique de la raison pure*, B 1, *op. cit.*, p. 757 : « Mais bien que toute notre connaissance commence *avec* l'expérience elle ne résulte pas pour autant toute *de* l'expérience. »

<sup>758</sup>*Ibid.*, A 2, p. 761.

<sup>759</sup> Voir par exemple *ibid.*, A 742/B 770, p. 1319 : Kant s'y emploie, comme nous l'avons évoqué, à montrer que la version négative d'un jugement dogmatique est encore moins fondée que sa version affirmative, parce qu'elle vise à

qu'elle soit assurée, nous ne pouvons pas encore le dire. Qu'est-ce que cette excitation ? C'est-à-dire, qu'excite-t-elle au juste ? Nous ne pouvons pas répondre par l'avidité d'une raison aux intérêts préalablement définis. Plus généralement, puisqu'il n'y a rien pour fonder la pensée, nous ne savons pas précisément pourquoi elle est excitée, nous n'avons pas de finalité à invoquer à ce niveau. Ces incertitudes indiquent un écart d'avec la conception kantienne de la pensée, fondée sur une conscience de soi *a priori*. Chez Deleuze, au commencement, avec l'excitation, la conscience n'est – au mieux – qu'un produit : nous sommes dans ces eaux troubles, ces zones obscures où elle n'est pas encore née, où la pensée va, cherchant à penser, à l'origine de son engendrement. Nous cherchons, dans la différence pure des facultés, comment un accord est produit ; dans l'expérience de la diversité pure des éléments, comment un « je pense » – ou une unité de pensée – apparaît.

La recherche de Deleuze est donc à mille lieux d'une entreprise de fondation ontologique de la pensée dans l'écoulement d'un pur flux de désir. Elle pose le problème d'une pensée dont rien n'assure le maintien. Nous sommes d'abord devant un ensemble d'unités spirituelles éparses : autant de produits de synthèses passives d'éléments indépendants contractés en un moi passif. C'est pourquoi Deleuze peut dire, dans *Différence et répétition*, que la pensée est d'abord contemplative. Non pas au sens où elle trouverait là son plus haut accomplissement, en un détachement désintéressé d'avec le monde et une élévation à la vision pure des Idées. Mais, au contraire, au sens où elle est d'abord contemplation, dans le monde, de sa propre activation, c'est-à-dire de sa propre passivité constituante. Qu'est-ce que cela signifie plus exactement ?

Pas d'initiative, pas de décision, pas d'activité. Au commencement, il y a « une sensibilité primaire que nous sommes. »

Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses

---

montrer une impossibilité, démonstration irréalisable en vertu des limites de notre connaissance qui peut seulement prouver un fait au sein du possible, mais ne rien savoir (c'est-à-dire : ni affirmer, ni nier) en dehors de ce cadre ; au contraire, une affirmation qui déborde le cadre du possible est certes incertaine et aventureuse, mais porte moins atteinte au cadre fixé par la critique, puisqu'elle affirme l'existence de quelque chose qui existe peut-être. Kant reprend ici, sur le plan de la discipline du jugement, l'entreprise de préparation du terrain pratique, qu'il sauve de la prétention théorique. « Il y a un Dieu, Il y a une vie future. Je suis certain au contraire que cela n'arrivera jamais. En effet, où la raison prendrait-elle le fondement de pareilles affirmations synthétiques qui ne se rapportent pas à des objets de l'expérience et à leur possibilité interne ? Mais il est aussi apodictiquement certain qu'il ne se présentera jamais aucun homme, quel qu'il soit, qui puisse soutenir le *contraire* avec la moindre apparence, à plus forte raison dogmatiquement. Car comme il ne pourrait le démontrer qu'au moyen de la raison pure, il faudrait qu'il entreprît de prouver qu'un être suprême, ou que le sujet pensant en nous, comme pure intelligence, est *impossible*. Mais d'où tirerait-il les connaissances qui l'autoriseraient à juger ainsi synthétiquement de choses qui dépassent toute expérience possible ? Nous pouvons donc être pleinement rassurés sur ce point : personne ne viendra jamais nous prouver le contraire, et par conséquent nous n'avons même pas besoin de recourir à des preuves selon la forme de l'école, mais nous pouvons toujours admettre ces propositions qui s'accordent parfaitement avec l'intérêt spéculatif de notre raison dans l'usage empirique, et sont en outre les seuls moyens de le concilier avec l'intérêt pratique. »

éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contractions, de rétentions et d'attentes.<sup>760</sup>

Que sommes-nous en effet, élémentairement, en tant que « nous-mêmes », sinon l'effet d'une intégration d'éléments indépendants les uns des autres et de leur fusion dans un présent orienté par l'attente d'une durée. Ce n'est pas la durée qui provoque l'attente, c'est l'inverse. Nous attendons que ça dure, que le commencement recommence. En ce sens, le moi passif est habitude :

Telle est la synthèse passive, qui constitue notre habitude de vivre, c'est-à-dire notre attente que « cela » continue, qu'un des deux éléments survienne après l'autre, assurant la perpétuation de notre *cas*.<sup>761</sup>

Hume et Kant portaient tous deux du fait de la connaissance comme dépassement : dans la connaissance, la pensée dépasse le donné. Hume fondait cette prétention dans la pratique comme mouvement affectif ou passionnel mobilisant la raison ; Kant la justifiait par une soumission *a priori* des phénomènes à l'entendement comme instance de réalisation de l'autonomie rationnelle dans la spéculation. Deleuze la comprend dans le processus élémentaire de l'habitude ou de la synthèse passive originaire constitutive d'un temps orienté de la pensée :

[...] le phénomène de la prétention n'est rien d'autre encore que la contemplation contractante par laquelle nous affirmons notre droit et notre attente sur ce que nous contractons, et notre satisfaction de nous-mêmes en tant que nous contemplons.<sup>762</sup>

« Il y a de la pensée » signifie « il y a rétention et attente ». Par « pensée » nous n'entendons plus « conscience », mais contempler et prétendre : contempler c'est prendre acte, selon le processus de synthèse passive, de la contraction que nous sommes ; prétendre, c'est y affirmer notre droit et notre attente.<sup>763</sup> L'habitude est « la fondation dont tous les autres phénomènes psychiques dérivent. Mais

---

<sup>760</sup> Deleuze, *DR*, p. 100.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>762</sup> *Ibid.*

<sup>763</sup> François Zourabichvili y voit une nouvelle opération de détermination du *cogito*, au chapitre III de son livre sur Deleuze : « Qui suis-je ? Une habitude contemplative, prise en contractant des éléments matériels ou sensoriels qui composent un milieu où je peux vivre et agir. Ou bien la multiplicité des habitudes liées aux milieux divers que je contracte, certains ne m'ayant pas attendu pour se former : milieu social, linguistique, etc. J'ai exactement la consistance de mes habitudes ; mes actions et réactions supposent la contraction préalable d'un milieu, que dès lors je suis. Cela s'appelle au sens propre habiter, et le cogito deleuzien est un “J'habite”, ou “Je prétends” (à ce que je contracte). » François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, *op. cit.*, p. 71. La lecture que nous faisons ici propose d'y voir une entreprise de problématisation de la pensée consécutive au danger interne qui la menace, plutôt qu'une entreprise de refondation de celle-ci en particulier, et de toute notre expérience en général : les trois synthèses du temps (habitude, passé pur, à-venir) nous semblent être des opérations conceptuelles par

c'est que tous les autres phénomènes, ou bien reposent sur des contemplations, ou bien sont eux-mêmes des contemplations ». <sup>764</sup> Tous les autres phénomènes, ce sont bien *tous* les phénomènes : la spiritualité est partout à la condition qu'on n'y voie pas une simple pluralisation du Je pense, mais la transformation de ce concept, dans ce qu'il impliquait encore d'activité et de simplicité, en un concept de moi passif comme « sujet larvaire », mouvement d'attente activé dans une contraction. « Il faut attribuer une âme au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude. » <sup>765</sup>

En ce sens, autant qu'il est pluralisé, le moi est « dissous ». Nous disions que la répétition supposait en droit des éléments indépendants les uns des autres, dont le moi était la synthèse passive contractante. C'était marquer l'hétérogénéité interne du moi : jamais en fait on ne rencontre d'élément indépendant. En ce sens, l'élément est atome : une pure notion modélisant une condition du fait, jamais présentée *dans* l'expérience. Le moi constitue l'unité élémentaire de fait, mais justement le moi dissous, la contraction passive. Il peut lui-même être intégré à son tour dans une contraction plus étendue, dans un présent plus large, jusqu'à la constitution d'un organisme, composé d'une foule de moi passifs. <sup>766</sup> Mais ces mêmes moi marquent une limite, en deçà de laquelle le contracté atteint littéralement son point de dissolution.

Le Moi passif ne se définit pas simplement par la réceptivité, c'est-à-dire par la capacité d'éprouver des sensations, mais par la contemplation contractante qui constitue l'organisme lui-même avant d'en constituer les sensations. Aussi ce moi n'a-t-il aucun caractère de simplicité : il ne suffit même pas de relativiser, de pluraliser le moi, tout en lui gardant chaque fois une forme simple atténuée. Les moi sont des sujets larvaires ; le monde des synthèses passives constitue le système du moi, dans des conditions à déterminer, mais le système du moi dissous. <sup>767</sup>

---

lesquelles la pensée Deleuze affronte son propre ennemi, c'est-à-dire le formule et s'assure moins de son exercice qu'elle ne le fait réellement au moment où elle pense sa limite actuelle et le danger qu'elle éprouve. Zourabichvili interprète les trois synthèses en termes métaphysiques, au sens où, selon lui, Deleuze y trouve les conditions de la pensée et de l'expérience sur laquelle elle prend appui, c'est-à-dire les strates dont la conjonction fonde l'expérience réelle de la vie qu'une pensée de l'événement se donne pour tâche de rejoindre : « *Différence et répétition* (chap. II) décrit trois modes temporels qui sont autant de façons de vivre le temps, ou de vivre, tout simplement. » *Ibid.*, p. 69.

<sup>764</sup> Deleuze *DR*, p. 107.

<sup>765</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>766</sup> Voir *ibid.*, p. 102-104 : il faudrait montrer comment, sur ce point, Deleuze mobilise la « micro-sociologie » de Tarde, en un usage critique la *Massenpsychologie*, psychanalytique en particulier (Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi* – *Massenpsychologie und Ich-Analyse* ; et Reich, *Psychologie des masses du fascisme* – *Massenpsychologie des Fascismus*). Il s'agirait de poursuivre la genèse commencée ici, dans *L'anti-Œdipe* pour arriver à *Mille Plateaux*, et à la théorie de la segmentarité souple et des lignes d'actualisation moléculaire permettant à Deleuze et Guattari de donner une épistémologie des variations objectives des agencements, comme l'a montré Guillaume Sibertin-Blanc dans *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 804-805.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 107.

Ces précisions – « dans des conditions à déterminer », « mais le système du moi dissous » – sont importantes, car elles nous détournent de toute métaphysique et indiquent la préoccupation noologique (et non métaphysique) de Deleuze dans ce chapitre II de *Différence et répétition*. Nous serions tentés de considérer le « monde des synthèses passives » comme un plan purement idéal où chaque unité contient une pluralité d'unités. Deleuze construirait un système conceptuel théorisant la divisibilité infinie de tout ce qui est : dans la pierre, des cailloux, dans les cailloux, du gravier, dans le gravier, du sable, etc., que seule notre constitution finie nous empêche d'éprouver pleinement. Penser reviendrait à évaluer l'infini de la matière, à créer et parcourir en même temps ce plan ontologique de l'infini. Cette lecture manque peut-être le principe essentiel du philosophique selon Deleuze, point de départ de notre méthode : une théorie philosophique « ne naît pas d'elle-même et par plaisir ». <sup>768</sup> De même que Kant n'a pas eu l'idée du transcendantal pour le pur plaisir de mieux comprendre la connaissance, mais pour des motifs autrement plus obscurs et dangereux, à savoir les tourments de la raison, de même Deleuze n'a pas décidé en 1968 d'élaborer la théorie des synthèses passives pour le plaisir, celui de se rendre le monde enfin intelligible ou de pousser la pensée à la limite de ce qu'elle peut penser. Que l'intelligibilité du monde et le décuplement de la puissance spirituelle soient liés à cette théorie, c'est probable. Mais il s'agit moins d'une cause et d'une raison que d'un effet ou d'une conséquence.

Le souci de Deleuze dans ce chapitre est de déterminer les conditions de la pensée sans les fonder sur la foi et la morale – la croyance ou l'exigence –, c'est-à-dire de déterminer ses propres conditions et de trouver sa propre effectivité – sa liberté – ici et maintenant. Or, une fois retiré tout plan supérieur à l'exercice de la pensée sur lequel la fonder et l'assurer, l'indifférence menace l'entame de l'entreprise elle-même. La question est : comment commence la pensée ? Comment y a-t-il de la pensée ? Pour répondre à cette question, Deleuze construit une théorie des synthèses passives et de l'habitude : « nous devons considérer l'habitude comme la fondation dont tous les autres phénomènes psychiques dérivent. » <sup>769</sup> Les synthèses passives sont les données de la pensée : il y a de la pensée par les synthèses passives. Cet « il y a » marque à la fois l'effectivité de la pensée et la menace de sa dissolution. Il n'y a donc aucun sens à poser un plan infini sur lequel il y aurait toujours de la pensée, bien que, en fait, notre finitude nous en empêcherait. Nous reconduirions un niveau en droit plus large que le fait, une strate supérieure à l'exercice de la pensée, dans laquelle elle serait fondée et assurée, sous le double signe de la foi et du devoir-être. On peut bien dire que dans chaque moi il y a une pluralité de moi, que chaque contraction ou synthèse passive est déjà contraction de contractions et de synthèses passives : littéralement, cela n'a aucune importance. Car

---

<sup>768</sup> Deleuze, *ES*, p. 119.

<sup>769</sup> Deleuze, *DR*, p. 107.

le problème insiste. Il reste à déterminer une effectivité ici et maintenant. C'est ce que Deleuze veut dire lorsqu'il écrit :

On peut sans doute concevoir un perpétuel présent, un présent coextensif au temps ; il suffit de faire porter la contemplation sur l'infini de la succession d'instants. Mais il n'y a pas de possibilité physique d'un tel présent : la contraction dans la contemplation opère toujours la qualification d'un ordre de répétition d'après des éléments ou des cas. Elle forme nécessairement un présent d'une certaine durée, un présent qui s'épuise et qui passe, variable suivant les espèces, les individus, les organismes et les parties d'organismes considérés. Deux présents successifs peuvent être contemporains d'un même troisième, plus étendu par le nombre d'instants qu'il contracte. Un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives.<sup>770</sup>

Que « penser dure » signifie au fond que la pensée est limitée, qu'elle est finie. C'est pourquoi elle fait problème.<sup>771</sup>

## 2) *Passivité et hétérogénéité : la finitude de la pensée*

La vie psychique est hétérogène. Elle est donnée, non comme quelque chose d'élémentaire ni comme un fait tout fait. Elle est donnée comme impliquant toujours déjà un effort, une construction ou une unification d'éléments indépendants, une synthèse. C'est pourquoi, considéré comme effort synthétique de contraction, le moi implique aussi un relâchement, une détente : une fatigue. Ainsi « la fatigue marque ce moment où l'âme ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont. »<sup>772</sup> On remarquera que Deleuze distingue ici le relâchement ou la détente de la synthèse contractante dont, pour sa part, l'attente est une dimension. La fatigue marque la fin de la synthèse, l'attente son effectuation. Cette répartition est importante parce qu'elle permet à Deleuze de déterminer les processus primaires de la pensée en dehors de toute finalisation dans un plaisir et sans les indexer sur une quelconque négativité telle le besoin. Les explications finalistes des processus psychiques présupposent toujours la possibilité de la pensée. Le finalisme n'affronte pas le danger de l'indifférence qui défait sa puissance même face aux motifs les plus impérieux en apparence, comme le plaisir, le besoin, l'envie, le bonheur, etc. On ne pense pas pour

---

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>771</sup> Si Deleuze prête intérêt à l'atomisme, c'est en ce sens. Dès *Empirisme et subjectivité*, mais aussi dans l'article de 1961 consacré à « Lucrèce et le simulacre » et repris dans *Logique du sens*, Deleuze dégage de la théorie des atomes la signification suivante : un atome est une limite de la pensée.

<sup>772</sup> *Ibid.*



satisfaire un besoin, ni parce qu'on en tire un plaisir, ni parce qu'on en a envie, ni pour avoir une vie heureuse. Deleuze pose ici le problème de la pensée dans toute sa radicalité, tirant les conséquences de sa finitude. Nous ne décidons pas de penser. Par conséquent, nous ne pensons pas en fonction d'une finalité préalablement représentée. Il est décisif d'accorder au moi un pouvoir de synthèse en tant qu'il est passif, parce que cette passivité « démarque » la pensée qui en résulte de toute initiative fondée sur des « raisons » au sens large du terme, qu'elle soit déterminée ou arbitraire.

Nous comprenons alors pourquoi Deleuze met tant d'énergie à faire la critique de l'esthétique kantienne et de sa conception de la réceptivité constituante, c'est-à-dire de la finitude. Quelles sont les conséquences de l'esthétique transcendantale de Kant, lorsqu'il identifie sensibilité et réceptivité ? Deleuze les résume dans un texte complexe :

[...] définissant le moi passif par la simple réceptivité, Kant se donnait déjà les sensations toutes faites, en les rapportant seulement à la forme *a priori* de leur représentation déterminée comme espace et temps. Par là, non seulement il unifiait le moi passif en s'interdisant de composer l'espace de proche en proche, non seulement il privait ce moi passif de tout pouvoir de synthèse (la synthèse étant réservée à l'activité) ; mais encore il coupait les deux parties de l'Esthétique, l'élément objectif de la sensation garanti par la forme d'espace, et l'élément subjectif incarné dans le plaisir et la peine.<sup>773</sup>

Dans la sensibilité, Kant trouve un donné tout fait, livré d'un bloc. Il ne fait l'objet, si l'on peut dire, d'aucune construction particulière – il y a le donné et le donné n'est que donné : la sensibilité ne fait que recevoir. Une telle trouvaille n'est possible que parce que Kant a dressé sur le plan du droit la nécessité pour les formes de la sensibilité d'être synthétisées *a priori* par l'imagination sous les règles de l'entendement, de sorte à être représentées comme espace et temps. La sensation donnée n'est alors qu'un objet, considéré depuis la connaissance en droit. C'est pourquoi d'autre part le sentiment – la dimension subjective de la sensation – est lui aussi donné tout fait avec le donné : le plaisir et la peine découlent de la réception de sensations dans la sensibilité. La sensibilité est réceptivité ; autrement dit, elle ne fait rien, elle est pur réceptacle, que ce soit sous sa face objective (synthèse pure *a priori* de l'entendement) ou subjective (synthèse empirique du plaisir). La synthèse définitoire de la pensée est alors un mouvement motivé par des finalités déterminées. Soit elle choisit de respecter sa propre raison – la raison au sens strict – soit elle choisit de suivre la loi du plaisir. L'indifférence n'est pas prise en compte dans un tel modèle. Elle est rejetée au niveau du seul fait et confinée à une affection individuelle, propre à telle ou telle personne, comme le montraient

---

<sup>773</sup> *Ibid.*, p. 130.

les *Prolégomènes*. Jamais elle ne touche la pensée en tant que telle. Le danger d'impuissance est conçu hors de la pensée, parce que celle-ci synthétise toujours spontanément, de sa propre initiative, selon des motifs qu'elle a décidé de suivre.

Quand Deleuze déclare dans *Différence et répétition* vouloir réformer l'esthétique kantienne, il vise d'abord à affronter le danger de l'indifférence. Il examine la pensée à l'état naissant, sans présupposer ce qu'elle doit être : il n'est pas évident qu'elle suive telle ou telle finalité. Aussi Deleuze reprend-il l'analyse de la sensibilité, comme instance de donation, en procédant à une refonte de sa nature : la pensée est donnée *dans* la sensibilité. Du même coup, la donation exige d'être reconsidérée à l'aune de la synthèse qui la produit, et la sensibilité saisie hors de toute réduction à la réception de sensations. La donation est une contraction et une fatigue, la sensibilité un pouvoir synthétique d'institution d'un rythme et d'une orientation – du temps. La pensée ne peut donc venir après-coup pour choisir dans une sensibilité déjà toute faite la sensation qui lui est agréable, ni s'en prémunir en suivant sa propre finalité, puisqu'elle est moins active que *activée* dans la sensibilité elle-même. De même que la réceptivité n'est qu'un effet des processus d'une sensibilité définie par ses synthèses passives, la spontanéité ou l'activité décisionnelle n'est qu'un résultat d'une activation plus profonde engendrée dans des synthèses passives qui ne poursuivent aucun but. Radicalisant l'idée kantienne selon laquelle penser ne commence qu'avec l'expérience, Deleuze en situe la genèse dans un moi passif qui est synthétique avant d'être réceptif, dans une sensibilité qui contracte avant de sentir. Nous trouvons ici le noyau de problématisation de la pensée chez Deleuze, qui rejoint notre propre perspective de lecture : la *genèse* de la pensée indépendamment de toute finalité et de tout chemin préétabli. Le danger d'impuissance qui menace la philosophie la force à penser son propre engendrement, par lequel elle peut penser quelque chose, sans présupposer l'état auquel elle arrivera, c'est-à-dire sans se donner de motifs préalables autre que la nécessité d'effectuer la genèse elle-même. Ni la sensation ni le plaisir n'existent encore à proprement parler – ils seront plutôt des effets de la synthèse, des conséquences de la pensée. Deleuze peut donc conclure son résumé de la critique de l'esthétique kantienne :

Les analyses précédentes avaient pour but, au contraire, de montrer que la réceptivité devait être définie par la formation de moi locaux, par des synthèses passives de contemplation ou de contraction, qui rendent compte à la fois de la possibilité d'éprouver des sensations, de la puissance de les reproduire et de la valeur de principe prise par le plaisir.<sup>774</sup>

Ces analyses restent encore partielles et insuffisantes. On y distingue déjà tout le problème de la

---

<sup>774</sup> *Ibid.*

pensée, dont la nouvelle image est moins la solution que l'exposition rigoureuse, malgré la célébrité et le romantisme des formules : « engendrer “penser” dans la pensée », « faire naître l'acte de penser dans la pensée », c'est-à-dire, surtout, « arriver tout court à penser quelque chose ».<sup>775</sup> Mais, au stade du moi dissous, il n'y a encore que des pensées éparées, naissantes, des états liminaires de la vie psychique. Kant avait bien posé le problème. Comment, à partir de facultés – de pouvoirs, de puissances – qui diffèrent en nature, engendrer un accord ? Ce qui revient à demander comment tenir la différence, sans la laisser à l'état délié du chaos indifférencié qui menace. La différence de nature est aussi bien la source du problème que sa solution : on ne permettra la liaison des moi passifs qu'à tenir la différence ; on échouera si le fond indifférencié engloutit les sujets larvaires. Et nous avons à affronter, toujours plus menaçante, la pire des questions, celle qui porte l'indifférence à son degré supérieur, jusqu'à l'intérieur de la pensée. Pourquoi réussir, pourquoi penser ?

Nous pressentons ici être dans un domaine similaire, sinon identique, à ce que Freud a appelé, à la suite de Georg Groddeck, le domaine primaire du Ça, pour désigner ce régime de pulsions partielles à l'état naissant, encore non liées et non organisées, sans systématisation de leurs satisfactions. En effet, comme le relèvent Laplanche et Pontalis :

L'expression *das Es* retient Freud en ce qu'elle illustre l'idée développée par Groddeck, que « ... ce que nous appelons notre moi se comporte dans la vie d'une façon toute passive et que [...] nous sommes “vécus” par des forces inconnues et immaîtrisables » ; elle concorde aussi avec le langage spontané des patients dans des formules comme « ça a été plus fort que moi, ça m'est venu tout d'un coup, etc. ».<sup>776</sup>

Présentons les grandes lignes de la seconde métapsychologie freudienne une première fois.

Lorsque Freud expose, dans *Le moi et le ça*, les raisons qui l'amènent à découvrir l'hypothèse de l'inconscient dans la vie psychique, il part des processus de pensée. Les sensations et sentiments, en effet, nous sont conscients (« cs », selon la première topique) de manière exhaustive. Nous pouvons facilement connaître non seulement leurs effets, mais aussi leurs causes, sans trop d'effort. Car l'effort, ici, s'apparente à celui dont parle l'image dogmatique : il suffit de chercher un peu, de prêter attention, d'exercer avec application sa volonté. En droit, nous pouvons avoir une pleine conscience des perceptions de l'extérieur (sensations) et des perceptions de l'intérieur (sentiments). Tout autres sont les « pensées », les processus proprement psychiques, strictement

---

<sup>775</sup> *Ibid.*, respectivement p. 192, p. 181 et p. 191.

<sup>776</sup> Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, Quadrige, 2007, article « Ça », p. 56. Ils citent d'abord Freud, *Le moi et le ça* ; ensuite, *La question de l'analyse profane*.

internes.

Au départ, sont *cs* toutes les perceptions qui viennent de l'extérieur (perceptions sensorielles) et, de l'intérieur, ce que nous nommons sensations et sentiments. Qu'en est-il alors de ces processus internes que nous pourrions – d'une façon grossière et imprécise – réunir sous le terme de processus de pensée ?<sup>777</sup>

Des pensées, nous pouvons avoir conscience, mais avec cette double ambiguïté qu'elles sont latentes quand nous ne les tenons pas avec attention devant notre conscience (préconscientes) et que leurs causes nous sont, même en droit, difficilement connaissables. Selon la première topique, Freud pouvait en conclure à l'existence d'un domaine inconscient, peuplé de pulsions n'ayant pu trouver de « représentations de mot » adéquates pour passer au préconscient et à la conscience et y être perçues directement. Les pulsions inconscientes sont ainsi les véritables causes psychiques de toutes nos pensées.<sup>778</sup> Pourquoi Freud a-t-il été amené à passer de la première topique (conscience, préconscient, inconscient) à la seconde : moi, surmoi, ça ? À la lecture d'*Au-delà du principe de plaisir*, on peut distinguer deux motifs. Premièrement, il fallait rendre raison du fait que le processus d'empêchement (résistance) et de maintien (refoulement) des pulsions dans l'inconscient était lui-même inconscient : les deux instances conscience/préconscient ne pouvant suffire à couvrir le domaine de la personne ou du moi, Freud plongeait le Moi dans l'inconscient et le posait en nouvelle instance psychique. Deuxièmement, au-delà de cette raison au fond terminologique, il fallait comprendre comment les processus pulsionnels passaient d'une instance à une autre, c'est-à-dire comment les pulsions inconscientes devenaient conscientes et/ou préconscientes, les explications en termes de représentations restant trop abstraites d'un point de vue génétique. Comment les « processus de pensées » s'engendrent-ils réellement ? Que se *passe-t-il*, au sens fort du terme, quand un processus devient conscient, quand il est refoulé, quand un processus psychique refoule un autre et refoule une pulsion ? Aussi bien d'un point de vue topique que d'un point de vue économique, Freud éprouvait la nécessité de fonder la psychanalyse sur une nouvelle métapsychologie, qui prenait mieux en compte la genèse des processus psychiques, et donc aussi leur engendrement, voire leur origine. Il dégagait le Ça comme définitoire de l'individu, avec le Moi posé à la surface : le Ça est strictement inconscient, le Moi est pour partie inconscient, pour partie conscient et pour partie, essentielle, préconscient.

---

<sup>777</sup> Freud, *Le moi et le ça*, trad. J. Laplanche, dans Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. A. Bourguignon (resp.), Paris, Payot, 2001, p. 256.

<sup>778</sup> Voir à ce sujet l'article « L'inconscient » (1915), dans Freud, *Métapsychologie*, J. Laplanche et J.-B. Pontalis (dir. trad.), Paris, Gallimard, 1968, Folio, 1986.

Un individu, donc, est selon nous un ça psychique, inconnu et inconscient, à la surface duquel est posé le moi qui s'est développé à partir du système Pc comme de son noyau. Si nous cherchons à figurer les choses graphiquement, nous ajouterons que le moi n'enveloppe pas complètement le ça, mais seulement dans les limites où le système Pc constitue sa surface, donc à peu près comme le disque germinatif est posé sur l'œuf. Le moi n'est pas nettement séparé du ça, il fusionne avec lui dans sa partie inférieure.<sup>779</sup>

À ces nouvelles instances, il faut encore ajouter le Sur-moi ou Idéal du moi. Le Sur-moi se constitue par cristallisation d'identifications substituées aux investissements d'objets. La pulsion – qui d'abord investit tel ou tel objet pour se satisfaire, lui conférant un caractère d'objet sexuel – entre dans un processus de *désexualisation* (processus sur lequel Freud n'a cessé de s'interroger) et s'identifie à tel ou tel objet, formant ainsi le caractère du Moi. Le Moi cherche à s'identifier à ces anciens objets et, pour ainsi dire, à se faire aimer du Ça. C'est ce que Freud appelle le « narcissisme secondaire », par désexualisation de la libido. Celle du Moi s'identifie aux objets ; celle du Ça reflue sur le Moi ainsi identifié : la libido d'objet sexuelle est transformée en libido narcissique.<sup>780</sup> Freud peut alors suggérer que toute sublimation, c'est-à-dire toute satisfaction pulsionnelle qui trouve d'autres voies que celles offertes par les objets sexuels, provient de cette transformation libidinale préalable : « n'est-ce pas là la voie générale de la sublimation, toute sublimation ne se produit-elle pas par l'intermédiaire du moi qui commence par transformer la libido d'objet sexuelle en libido narcissique, pour lui assigner éventuellement ensuite un autre but ? » Nous verrons que cette hypothèse comptera pour beaucoup dans la lecture deleuzienne de Freud. Contentons-nous pour

---

<sup>779</sup> Freud, *Le moi et le ça*, op. cit., p. 261-262.

<sup>780</sup> On demandera d'où vient l'énergie du Moi : la réponse est délicate, puisqu'elle engage le remaniement global de la métapsychologie auquel Freud se livre dans les années vingt. Plus exactement, c'est tout le problème du narcissisme (et de la dualité narcissisme primaire/narcissisme secondaire) qui se pose ici. L'hypothèse la plus simple est celle de Laplanche et Pontalis : le Moi tire son énergie d'abord des identifications primaires, ensuite des identifications secondaires, désexualisées ; autrement dit, il puise dans ce « fonds commun » de la libido qu'est le Ça (Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, op. cit., article « Ça », p. 57). Dans *Le moi et le ça*, Freud retrace le processus dans ses grandes lignes : « Aux toutes premières origines, à la phase orale primitive de l'individu, investissement d'objet et identification ne peuvent guère être distingués l'un de l'autre. [...] Le moi, qui au début est encore faible, a connaissance des investissements d'objet, il y consent ou bien il cherche à s'en défendre par le processus du refoulement. Si l'on vient à abandonner cet objet sexuel ou si on y est contraint, il n'est pas rare qu'en remplacement survienne la modification du moi [...]. En tout cas, le processus est très fréquent, surtout dans les premières phases du développement, ce qui permet de concevoir que le caractère du moi résulte de la sédimentation des investissements d'objet abandonnés, qu'il contient l'histoire de ces choix d'objet. [...] Selon un autre point de vue, on peut dire que cette transposition d'un choix d'objet érotique en une modification du moi est aussi une voie par laquelle le moi peut maîtriser le ça et approfondir ses relations avec lui, à vrai dire au prix d'une grande docilité à l'égard de ce qui est vécu par le ça. Quand le moi adopte les traits de l'objet, il s'impose pour ainsi dire lui-même au ça comme objet d'amour, il cherche à remplacer pour lui ce qu'il a perdu en disant : "Tu peux m'aimer moi aussi, vois comme je ressemble à l'objet." La transposition de la libido d'objet en libido narcissique, qui se produit ici, comporte manifestement un abandon des buts sexuels, une désexualisation, donc une espèce de sublimation. » (Freud, *Le moi et le ça*, op. cit., p. 268-270).

l'instant de relever que cette hypothèse s'inscrit dans un schéma d'interprétation génétique de la vie psychique, par lequel Freud cherche à expliquer sa constitution, la formation du caractère du moi et l'élaboration de la morale et de la vie sociale. En effet, le Sur-moi est produit, selon Freud, par refoulement de cette déssexualisation identificatoire de la libido. Il est la sédimentation des premières identifications une fois surmonté le complexe d'Œdipe. Il est la cristallisation d'identifications originaires de la libido déssexualisée du ça qui ont été refoulées sous l'effet du complexe d'Œdipe. Ces identifications refoulées se posent donc avec ambivalence face au Moi. Elles sont à la fois des représentants d'exigences profondes du Ça et des expressions de l'interdit produit par le refoulement – ainsi, sous une forme simplifiée, les caractéristiques du père seront, pour l'enfant, des caractéristiques dont il veut être porteur et qui lui sont interdites. Comme l'écrit Freud,

[...] le sur-moi n'est pas simplement un résidu des premiers choix d'objet du ça, mais il a aussi la signification d'une formation réactionnelle contre eux. Sa relation au moi ne s'épuise pas dans le précepte : tu *dois* être ainsi (comme le père), elle comprend aussi l'interdiction : tu *n'as pas le droit* d'être ainsi (comme le père), c'est-à-dire tu n'as pas le droit de faire tout ce qu'il fait ; certaines choses lui restent réservées.<sup>781</sup>

Avec cette nouvelle topique, Freud explore plus avant la constitution origininaire du psychisme individuel : avec le Ça, la constitution de la vie pulsionnelle ; avec le Moi et son Idéal, la constitution de la personne et de son caractère. Il est remarquable que la métapsychologie freudienne offre ici un schéma génétique de la pensée, ancrée dans des origines pulsionnelles inconscientes. La pensée à son origine est pulsion. Les manifestations culturelles de ce que nous appelons habituellement « la pensée » – les systèmes philosophiques, les écrits littéraires, les raisonnements et discours – sont issues quant à elles d'un long processus de déssexualisation/sublimation, au cours duquel la libido voit son besoin de satisfaction immédiate et déterminée neutralisée, détachée de l'objet et reflue sur le Moi. À l'aide de cette théorie du psychisme, Freud va explorer toujours plus profondément les premières couches de la vie psychique, dans la constitution primitive de la vie pulsionnelle au sein du domaine primaire du Ça. Comment les pulsions s'organisent-elles et se systématisent-elles en un individu ? Comment le Moi se forme-t-il à partir du Ça ? Comment la pensée vient-elle à naître et à durer à partir de l'ensemble, encore épars à ses débuts, des pulsions partielles, c'est-à-dire des pulsions dispersées en investissements d'objets particuliers et en buts séparés ? Ces questions, qui sont celles du dernier

---

<sup>781</sup> *Ibid.*, p. 274.

Freud, sont aussi celles de Deleuze, lorsqu'il pose le problème de la pensée ici et maintenant et qu'il refuse d'en formuler la solution sur le plan du droit. Il s'agit de comprendre comment la pensée s'engendre en fait, dans la différence des facultés, au sein même d'une dissémination qui la guette, elle qui n'est jamais qu'un produit, le résultat d'une excitation, le résultat d'une activation passive.

### 3) Deleuze et la psychanalyse

La lecture de Freud permet, sinon de répondre à ce problème, au moins de le préciser et de trouver les concepts pour le déterminer. Mais avant d'aborder cette question, il convient de faire brièvement le point sur le rapport de Deleuze à la psychanalyse durant les années soixante. Une idée reçue court à ce sujet. Il l'a lui-même suggérée : avant *L'anti-Œdipe*, il aurait cherché une conciliation avec la psychanalyse, pour ensuite sortir de l'horizon psychanalytique, paradoxalement, grâce à Félix Guattari.

C'est curieux, ce n'est pas moi qui ai sorti Félix de la psychanalyse, c'est lui qui m'en a sorti. Dans mon étude sur Masoch, puis dans *Logique du sens*, je croyais avoir des résultats sur la fausse unité sado-masochiste, ou bien sur l'événement, qui n'étaient pas conformes à la psychanalyse, mais qui pouvaient se concilier avec elle. Au contraire, Félix était psychanalyste, élève de Lacan, mais à la manière d'un « fils » qui sait déjà qu'il n'y a pas de conciliation possible.<sup>782</sup>

Bien que Deleuze reconnaisse ici « avoir des résultats [...] qui n'étaient pas conformes à la psychanalyse », le lecteur retient surtout l'image d'un philosophe proche de la psychanalyse dans les années soixante, discutant, pour ainsi dire de l'intérieur, les thèses de Freud, Mélanie Klein ou Lacan ; puis d'un Deleuze radicalement hostile à la psychanalyse, ayant perdu toute illusion de conciliation, lorsqu'avec Guattari ils écrivent *L'anti-Œdipe* en 1972. Cette perspective manque la complexité du rapport de Deleuze à la psychanalyse avant *L'anti-Œdipe* et l'effort critique qu'il engagea d'emblée. Négliger cet effort occulte les raisons profondes pour lesquelles Deleuze, en 1972, estime nécessaire de rompre définitivement avec la psychanalyse. Il ne s'est pas réveillé brusquement de son sommeil dogmatique, mais a saisi dans la psychanalyse un problème, à ses yeux essentiel, et cependant impossible à résoudre avec la conceptualité freudienne. On voit d'ores et déjà la similarité de la position de Kant et de celle de Freud, voire de la psychanalyse tout entière, au regard de la philosophie deleuzienne : chez l'un comme chez l'autre on trouve, à la fois,

---

<sup>782</sup> Deleuze, *Pp*, p. 197.

découvertes et compromissions.

À lire le vitalisme de Deleuze d'une part et les recherches psychanalytiques de Freud d'autre part, on relève autant de points communs que de divergences. La comparaison entre les deux est relativement aisée. La détermination des thèmes et traitements conceptuels identiques ainsi que des lignes de fracture semble évidente. Pour l'un comme pour l'autre, il est nécessaire d'opérer une refonte de notre logique pour approcher les phénomènes qui échappent à une pensée de la représentation adossée à la conscience. Freud ouvre la psychologie à une pensée de l'affirmation, à un vitalisme. Des définitions comme

Par *poussée* d'une pulsion on entend le facteur moteur de celle-ci, la somme de force ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente. Le caractère « poussant » est une propriété générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci. Toute pulsion est un morceau d'activité [...] <sup>783</sup>

présentent de fortes résonances nietzschéennes et s'inscrivent dans une perspective vitaliste. La théorie freudienne des pulsions témoigne de l'ambition de comprendre la vie psychique en termes de processus actifs et positifs, d'un triple point de vue, économique (quantité d'énergie psychique), dynamique (développement pulsionnel et constitution du moi) et topique (répartition des pulsions en rapports de forces et de puissances). À chaque symptôme correspond une quantité énergétique, un stade de développement et une situation des rapports pulsionnels constitutive des différentes instances psychiques. Deleuze ne manque pas de reprendre certaines de ces notions, hypothèses et orientations freudiennes, dès *Nietzsche et la philosophie*. On l'a vu, le paragraphe 2 emprunte à Freud l'hypothèse topique afin de rendre compte de la genèse du ressentiment depuis son « principe », la volonté de puissance, en précisant bien que « cette hypothèse topique, Freud est loin de la prendre à son compte et de l'accepter sans restrictions. » <sup>784</sup> Reste que le « schéma de la vie » proposé par Freud est analogue à celui proposé par Nietzsche dans *La généalogie de la morale*, et pas seulement du point de vue topique.

Précisons quelque peu cette similarité épistémologique. Deleuze lui-même suggère un rapprochement entre la description nietzschéenne de la constitution de la mémoire des traces et de son lien avec l'esprit de vengeance, et les théories dynamiques du complexe sadique-anal –

---

<sup>783</sup> Freud, *Métapsychologie*, op. cit., p. 18.

<sup>784</sup> Deleuze, *Nph*, p. 128.



complexe qui caractérise un stade chez l'enfant entre deux et quatre ans.<sup>785</sup> L'homme du ressentiment ne laisse rien passer. Il répète la souffrance reçue, parce qu'il la retient et par là s'assure d'une puissance mémorielle sur son adversaire. Freud a dégagé un type similaire dans le névrosé, en particulier chez l'obsessionnel, qui revient sans cesse à ses obsessions. Un tel type se caractérise par une incapacité à passer à autre chose, au double sens du terme : une incapacité à oublier ses obsessions ; incapacité qui témoigne d'une autre, celle de passer du stade sadique-anal au stade génital, c'est-à-dire en définitive une fixation suivie d'une régression à ce stade, où l'érotisme ambivalent du sphincter (par rétention/expulsion) est lié à la bipolarité de l'agressivité sadique (par maîtrise/destruction). Le névrosé obsessionnel construit son mode d'existence en s'assurant, par son impuissance elle-même, une maîtrise relative sur ce qu'il retient et qui l'obsède. Cela se traduit notamment par une agressivité – éventuellement une auto-agressivité – dont le refoulement a échoué.<sup>786</sup> En ce sens, nous pouvons effectivement y voir un cas de l'homme du ressentiment et de la mauvaise conscience, dont Freud propose une psychopathologie dynamique s'accordant au vitalisme nietzschéen.

Le problème de la douleur constitue le point névralgique de cette proximité entre Freud et Nietzsche. D'où vient la douleur ? Comment un mode d'existence peut-il se construire à travers la souffrance ? À la lumière de ces questions, on peut étendre l'analogie au rapport entre, d'une part, la première explication freudienne du masochisme et, d'autre part, l'exposition nietzschéenne de la mauvaise conscience des origines. Pour le premier Freud, le masochisme est le résultat d'un retournement de l'agressivité sadique sur la personne propre. Chez Nietzsche, on l'a vu, la mauvaise

---

785 Voir *ibid.*, p. 133 : « Ce lien essentiel entre la vengeance et la mémoire des traces n'est pas sans ressemblance avec le complexe freudien sadique-anal. Nietzsche lui-même présente la mémoire comme une digestion qui n'en finit pas, et le type du ressentiment comme un type anal. » Sur le stade sadique-anal, voir les passages fondateurs dans Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1908), trad. P. Koeppl, Paris, Gallimard, Folio, 1987. p. 110-113 (sur l'auto-érotisme anal) et p. 129-130 (sur l'organisation sadique-anale). Ces textes sont complexes, tant ils formulent des hypothèses incertaines et procèdent par suggestions. On trouvera une présentation à la fois concise et détaillée de la question dans Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, article « stade sadique-anal », p. 460-461.

786 Freud suggère, de façon vague et éparse, la possibilité d'expliquer la névrose obsessionnelle depuis les satisfactions offertes dans le complexe sadique-anal, et donc en termes de fixation/régression, dès les *Trois essais sur la théorie sexuelle*. C'est dans l'article sur « Le refoulement » (1915), repris dans la *Métapsychologie*, qu'on en trouve la plus nette affirmation, à laquelle Deleuze pense très certainement lorsqu'il rapproche l'homme du ressentiment et le complexe sadique-anal : « la névrose obsessionnelle présuppose une régression par laquelle une tendance sadique a pris la place de la tendance tendre. C'est cette impulsion hostile contre une personne aimée qui succombe au refoulement. L'effet, dans une première phase du travail du refoulement, est tout différent de ce qu'il sera plus tard. Ce travail obtient d'abord plein succès, le contenu de la représentation est écarté et l'affect est amené à disparaître. Comme formation de substitut, on trouve une altération du moi, l'augmentation de la scrupulosité, que l'on ne peut en toute rigueur appeler un symptôme. [...] Il est très vraisemblable que c'est le rapport d'ambivalence, dans lequel est entrée l'impulsion sadique à refouler, qui rend possible tout le processus. Mais le refoulement, qui avait bien commencé, ne tient pas ; par la suite, l'échec du refoulement s'affirme toujours davantage. L'ambivalence, qui a permis le refoulement par formation réactionnelle, est aussi le lieu où le refoulé réussit à faire retour. L'affect disparu revient, transformé en angoisse sociale, en angoisse morale, en reproche sans merci, la représentation écartée est remplacée par un *substitut de déplacement*, souvent par déplacement sur l'infime, sur l'indifférent. » Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 61-62.

conscience des origines est issue du retournement sur soi de la puissance d'agressivité et de domination, suite au retrait des conditions qui en permettaient la satisfaction externe. Mieux, il est frappant de trouver chez Freud, dans le célèbre article qui ouvre la *Métapsychologie*, « Pulsions et destins des pulsions », une distinction entre deux types de sadisme, similaire à celle formulée par Nietzsche entre l'agressivité des forts et celle de l'homme du ressentiment.<sup>787</sup> Il y aurait d'abord un sadisme au sens large, qui se confond avec une agressivité externe ou une pulsion d'emprise, indépendant de toute volonté d'infliger une douleur à qui que ce soit. Ce n'est qu'ensuite, après le retournement de cette même pulsion sur la personne propre, qu'un sadisme au sens restreint, sexuel, est possible. Issu du plaisir masochiste qu'il prend à se faire souffrir, le sadisme sexuel noue agressivité extérieure et satisfaction érotique par projection fantasmatique sur autrui de sa jouissance masochiste. Ainsi le premier sadisme est-il non libidinal et sans intention méchante de faire souffrir ; alors que le second est libidinal, lie agressivité et satisfaction et veut faire souffrir, mais seulement dans la mesure où, par cette volonté, il se fait souffrir sur un mode fantasmatique.<sup>788</sup> Cette opposition freudienne est proche de l'analyse nietzschéenne, reprise par Deleuze, de l'homme du ressentiment : ce dernier cherche à faire souffrir, contrairement aux hommes forts et agressifs, mais seulement dans la mesure où il jouit de sa propre souffrance, se rappelant son impuissance ainsi convertie en puissance. De même que l'homme du ressentiment est déjà, en quelque manière, l'homme de la mauvaise conscience, le sadique sexuel selon Freud est fondamentalement masochiste ; au contraire, l'homme fort d'un côté, le sadique au sens général de l'autre se distinguent rigoureusement de ces types, d'après le critère principal de la qualité de volonté de puissance, en l'occurrence la fonction de la souffrance et de la douleur.

Enfin – c'est le point commun le plus évident et le plus général –, la psychanalyse analyse le sens et la valeur des représentations en termes économiques, c'est-à-dire depuis les quantités pulsionnelles qu'elles enveloppent. Ainsi, Freud entend par « représentant pulsionnel [...] » une représentation ou un groupe de représentations investies d'un quantum déterminé d'énergie

---

787 Cette distinction est déjà esquissée dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle*, *op. cit.*, p. 68-72, où Freud multiplie les divergences de significations et les hypothèses à ce sujet. Au sens technique de l'algolagnie active, « le sadisme correspondrait [...] à une composante agressive de la pulsion sexuelle devenue autonome, hypertrophiée et propulsée par déplacement en position principale. » Par contre, on peut distinguer, « dans le langage courant », un concept de sadisme qui recouvre seulement « une attitude simplement active envers l'objet sexuel » ou « une conduite violente », d'un concept qui désigne « la liaison exclusive de la satisfaction à l'asservissement de l'objet et aux sévices qui lui sont infligés. » Enfin, on peut voir dans le sadisme « une agression qui s'ajoute en se mêlant à la pulsion sexuelle », provenant « d'appétits cannibaliques » qui font partie de ce que Freud appelle alors « l'appareil d'emprise », débordant donc de loin la seule dimension sexuelle. C'est en opposant cette dernière définition aux précédentes que Freud distinguera, dans la *Métapsychologie*, deux types sadiques.

788 Le problème des rapports entre sadisme et masochisme fut toujours complexe pour la psychanalyse. Pour un résumé de ce problème chez Freud, voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, article « Sadisme, sado-masochisme », p. 428-431. On sait que Deleuze tranchera par une distinction entre deux types irréductibles.

psychique (libido, intérêt). »<sup>789</sup> En ce sens, la théorie du refoulement qui confère à la psychanalyse sa pertinence clinique est une théorie économique. Le mécanisme et l'issue du refoulement tient aux quantités d'investissements pulsionnels en jeu dans les différentes forces et représentations en conflit et aux diverses combinaisons possibles pour les satisfaire : « le facteur quantitatif se montre décisif pour le conflit ». <sup>790</sup> La logique de la sublimation qui permet à Freud de rendre compte du travail intellectuel et artistique et des appréciations esthétiques en est bien entendu l'expression la plus évidente et la plus connue. Par exemple, le beau que nous semblons apprécier de manière désintéressée en jouissant d'une pure représentation exclusivement formelle et indépendante de toute matérialité émotionnelle, pulsionnelle ou instinctive, est en réalité le produit sublimé d'une pulsion qui trouve le moyen de se réaliser dans certaines formes analogues à ses formes sexuelles de satisfaction originaire, génitales ou non, interdites par refoulement. Plus exemplaire encore de l'importance de l'économie pulsionnelle pour le vitalisme est la théorie du « quantum d'affect ». Un quantum d'affect représente dans le psychisme une quantité pulsionnelle définie dont il assure la satisfaction malgré le refoulement de la représentation contenant la pulsion.

L'observation clinique nous oblige [...] à décomposer ce que nous avons conçu jusqu'alors comme un tout ; elle nous montre, en effet, qu'il faut considérer, à côté de la représentation, quelque chose d'autre qui représente la pulsion et que ce quelque chose d'autre subit un destin de refoulement qui peut être tout à fait différent de celui de la représentation. Pour désigner cet autre élément du représentant psychique, le nom de *quantum d'affect* est admis ; il correspond à la pulsion, en tant qu'elle s'est détachée de la représentation et trouve une expression conforme à sa quantité dans des processus qui sont ressentis sous formes d'affects. <sup>791</sup>

Nous devons donc réinterpréter les différents affects à partir des investissements au moyen desquels les pulsions effectuent leur puissance. Par exemple, l'angoisse n'est pas une représentation du néant qui nous affecte, mais une pulsion d'abord refoulée puis détachée de la représentation sur laquelle portait le refoulement, cherchant d'autres moyens de satisfactions et le trouvant dans un quantum d'affect – comme l'angoisse. <sup>792</sup> Dans ce cas, seule la représentation ayant été supprimée, la pulsion, quant à elle, continue à exercer sa poussée. On peut dire que si le sens a changé, la valeur est la même et a été réinvestie. Le point de vue économique nous permet de comprendre ces différentes permutations qui font la complexité de la vie psychique, car « le destin du quantum d'affect

---

789 Freud, « Le refoulement », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 54.

790 *Ibid.*

791 Freud, « Le refoulement », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 54-55.

792 Voir *ibid.*, p. 58-59.

appartenant au représentant est de loin plus important que celui de la représentation ».<sup>793</sup> La conséquence est que chaque phénomène doit être interprété soigneusement depuis la singularité des rapports pulsionnels qu'il exprime. Il y a chez Freud un nominalisme qui convient au vitalisme pluraliste de Deleuze : « père » peut avoir deux sens différents selon l'investissement que cette représentation connaît ; « chien » ou « chat » également, au point que l'on doit dire que le même terme peut recouvrir plusieurs représentations radicalement distinctes, c'est-à-dire impliquer des investissements différents – par exemple, « mère » avant ou après la résolution de l'Œdipe.<sup>794</sup>

Cette proximité évidente entre Deleuze et Freud ne doit pas cacher les divergences, du reste flagrantes, qui séparent les deux orientations, vitaliste et psychanalytique. C'est justement le point de vue économique, où ils sont les plus proches, qui permet de mettre en évidence la ligne de fracture entre l'un et l'autre. Car chez Freud ce point de vue signifie avant tout que les processus psychiques cherchent à détendre la tension qui les motive : « nous avons reconnu dans la tendance à la réduction, à la constance, à la suppression de la tension d'excitation interne, la tendance dominante de la vie psychique et peut-être de la vie nerveuse en général ».<sup>795</sup> C'est là ce que Freud appelle au début de l'essai intitulé *Au-delà du principe de plaisir* le « principe de constance », dont il voit une première esquisse dans le « principe de la *tendance à la stabilité* posé par Fechner »<sup>796</sup> et qu'il rapproche, en cette fin d'essai, du « *principe de Nirvana*, selon une expression de Barbara Low ».<sup>797</sup> On a vite fait d'en conclure, avec Freud lui-même, à une soumission de tous les phénomènes de la vie psychique au principe de plaisir, puisqu'un processus psychique « est chaque fois provoqué par une tension déplaisante et qu'il prend une direction telle que son résultat final coïncide avec un abaissement de cette tension, c'est-à-dire avec un évitement de déplaisir ou une production de plaisir. »<sup>798</sup>

Au contraire, le vitalisme nietzschéen, en particulier dans sa version deleuzienne, conçoit la réalisation des forces en terme d'affirmation, c'est-à-dire non comme soulagement et décharge, mais comme exercice de puissance et, en ce sens, production de tension. *Nietzsche et la philosophie* ne laisse aucune ambiguïté à ce sujet. Deleuze y voit la raison majeure : de l'incompatibilité entre le

---

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>794</sup> Voir *ibid.*, p. 58 : Freud prend « l'exemple bien analysé d'une phobie d'animaux. La motion pulsionnelle qui a succombé au refoulement est une position libidinale envers le père, couplée avec l'angoisse dont celui-ci est l'objet. Après le refoulement, cette motion s'est effacée de la conscience : le père n'y apparaît plus comme objet de la libido. Comme substitut, on trouve, à une place analogue, un animal plus ou moins propre à servir d'objet d'angoisse. »

<sup>795</sup> Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, 1920, dans Freud, *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>796</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>797</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 49. Les mots qui commencent cette phrase et ouvrent le livre par la même occasion sont : « Dans la théorie psychanalytique, nous admettons sans hésiter que le principe de plaisir règle automatiquement l'écoulement des processus psychiques [...]. »

*conatus* spinoziste et la volonté de puissance<sup>799</sup> ; de la critique nietzschéenne de la science, en particulier du mécanisme et de la thermodynamique<sup>800</sup> ; de l'hostilité aux sciences humaines en général et à l'utilitarisme en particulier.<sup>801</sup> Sur le plan philosophique, scientifique et épistémologique, l'originalité du principe nietzschéen de la volonté de puissance tient à sa nature productrice, plus exactement, au point de vue actif qu'il permet d'adopter pour considérer les phénomènes sous l'angle de la puissance qui s'y affirme. On comprend alors la différence de conception de la conscience et, plus encore, de l'inconscient, identifiée par Deleuze entre Nietzsche et Freud.

Qu'est-ce que la conscience ? Comme Freud, Nietzsche pense que la conscience est la région du moi affectée par le monde extérieur. Toutefois, la conscience est moins définie par rapport à l'extériorité, en termes de réel, que par rapport à la supériorité, en termes de valeurs. Cette différence est essentielle dans une conception générale du conscient et de l'inconscient. Chez Nietzsche, la conscience est toujours conscience d'un inférieur par rapport au supérieur auquel il se subordonne ou « s'incorpore ».<sup>802</sup>

Deleuze fait ici allusion à la célèbre hypothèse comparative entre le système conscient et la vésicule vivante proposée par Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*, déjà évoquée comme hypothèse topique dans notre exposition du ressentiment. Dans ce texte, Freud présente la conscience à la limite du psychisme et en rapport avec les phénomènes extérieurs. Elle dépend de la perception. La conscience reçoit les excitations perçues par l'organisme qui ont réussi à franchir l'écorce (le « pare-excitations ») constituée petit à petit, sous l'effet des multiples affections de l'extérieur.<sup>803</sup> En ce sens, elle est le point de contact avec le réel par lequel l'organisme s'oriente dans un monde dont les

799 Voir Deleuze, *Nph*, p. 70, note 1 : « Si notre interprétation est exacte, Spinoza a vu avant Nietzsche qu'une force n'était pas séparable d'un pouvoir d'être affecté, et que ce pouvoir exprimait sa puissance. Nietzsche n'en critique pas moins Spinoza, mais sur un autre point : Spinoza n'a pas su s'élever jusqu'à la conception d'une volonté de puissance, il a confondu la puissance avec la simple force et conçu la force de manière réactive (cf. le *conatus* et la conservation). »

800 Voir *ibid.*, p. 51-53, le paragraphe 4 du chapitre II : « Nietzsche et la science ». Deleuze montre que Nietzsche reproche aux théories scientifiques d'annuler les rapports de forces différentiels dans un égalitarisme de l'indifférencié, et de manquer ainsi l'éternel retour comme éternel retour du devenir des forces : la science pense une force soit comme pur effet d'une cause, supprimé sitôt réalisé, soit comme une tendance vers l'indifférencié dans un système initial de différences énergétiques. Au contraire, la conception des forces depuis la volonté de puissance conduit à affirmer l'éternel retour du devenir, c'est-à-dire la nécessité d'une pensée des forces comme actives et productrices, depuis l'effectuation des puissances qu'elles réalisent, et non depuis un résultat ou un état terminal.

801 Voir *ibid.*, p. 83-86, le paragraphe 1 du chapitre III : « Transformation des sciences de l'homme ». Deleuze tire les conséquences de la conception nietzschéenne des forces et de la volonté de puissance pour les sciences de l'homme : désormais, il faut cesser d'interpréter les actions et phénomènes humains en fonction d'un critère extrinsèque sur lequel ils seraient réglés (l'utilité, l'adaptation, la régulation), mais de manière immanente, depuis les rapports de forces dont ils sont les symptômes.

802 Deleuze, *Nph*, p. 44-45.

803 Cette conception est reprise allusivement dans *Le moi et le ça*, dans Freud, *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 279-280.

forces énergétiques risquent de détruire les pulsions (les énergies internes). La conscience chez Freud est donc la marque d'une protection et d'une réaction de l'organisme contre les décharges énergétiques extérieures. Chez Nietzsche, la conscience est aussi la surface réceptrice d'excitations externes. Mais elle n'est pas pour autant défense ni réaction face à des attaques énergétiques venues du dehors, elle est rapport des forces psychiques à d'autres forces. Autrement dit, la conscience indique un rapport de forces et une effectuation de puissances, une situation de subordination et de domination : elle se définit comme interprétation et évaluation d'une soumission et d'une affection en train de se faire, et non par rapport aux menaces de décharges énergétiques venues du réel. On voit bien ce qui sépare Nietzsche et Freud : ce dernier pense l'énergie depuis sa « tendance originaire à l'inertie, c'est-à-dire au niveau = 0 » ; tandis que le premier pense l'énergie en termes de rapports différentiels, depuis les puissances qui passent et s'effectuent dans ces rapports, depuis les compositions, déplacements et transformations de rapports.<sup>804</sup>

En ce sens, de *L'anti-Cédipe* à *Mille Plateaux*, et peut-être même déjà avant, il n'est guère surprenant de voir la psychanalyse se faire reprocher sa conception du désir – s'il est vrai que le désir, « Nietzsche l'appelait Volonté de puissance »<sup>805</sup> – et de l'avoir soumis, avec le concept de « pulsion », à la transcendance d'un plaisir extrinsèque auquel il se mesure. Comme l'écrit Monique David-Ménard,

on saisit l'axe de la critique de la psychanalyse : l'idée que le désir est manque de son objet revient à définir le désir par un terme extérieur à lui-même et transcendant, ce contre quoi s'élève la notion de plan d'immanence. Mais cette première erreur repose, en particulier chez Freud, sur un préjugé concernant le plaisir : dire que le plaisir est une décharge – Freud, plus exactement, parlait de la sensation d'une décharge énergétique le long des voies nerveuses dans l'appareil à plaisir et à déplaisir qu'est l'âme – serait une pauvre notion du plaisir.<sup>806</sup>

Cette critique est déjà présente, de manière plus ou moins explicite, dans *Nietzsche et la philosophie*. En témoigne cette « Note sur Nietzsche et Freud » qui voit chez ce dernier un penseur par trop pétri, encore, de négativité, résumant notre présentation des convergences et divergences entre le vitalisme et la psychanalyse.

De ce qui précède, faut-il conclure que Nietzsche eut une influence sur Freud ? D'après

---

804 Freud, *Projet de psychologie scientifique* (1895), cité par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., article « Principe de constance », p. 328. Laplanche et Pontalis y voient une première figure du principe du *nirvana*.

805 Deleuze, *D*, p. 109.

806 Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005, p. 31.

Jones, Freud le niait formellement. La coïncidence de l'hypothèse topique de Freud avec le schéma nietzschéen s'explique suffisamment par les préoccupations « énergétiques » communes aux deux auteurs. On sera d'autant plus sensible aux différences fondamentales qui séparent leurs œuvres. On peut imaginer ce que Nietzsche aurait pensé de Freud : là encore, il aurait dénoncé une conception trop « réactive » de la vie psychique, une ignorance de la véritable « activité », une impuissance à concevoir et à provoquer la véritable « transmutation ». On peut l'imaginer avec d'autant plus de vraisemblance que Freud eut parmi ses disciples un nietzschéen authentique. Otto Rank devait critiquer chez Freud « l'idée fade et terne de sublimation ». Il reprochait à Freud de ne pas avoir su libérer *la volonté* de la mauvaise conscience ou de la culpabilité. Il voulait s'appuyer sur des forces actives de l'inconscient inconnues du freudisme, et remplacer la sublimation par une volonté *créatrice et artiste*.<sup>807</sup>

Loin d'avoir été séduit par la psychanalyse dans un premier temps puis de s'en être détaché sous l'influence de Guattari, il semble au contraire que Deleuze ait d'emblée été critique, en raison de son vitalisme comme pensée de l'affirmation. Les rapports de Deleuze à la psychanalyse paraissent donc être réglés dès le début. C'est seulement plus tard, à la fin des années soixante, que Deleuze engage un dialogue serré, avec Freud principalement.<sup>808</sup> Ce dialogue est provoqué, non par des proximités épistémologiques, ni par des intérêts identiques pour tel ou tel objet (comme le masochisme ou le ressentiment), encore moins par des oppositions franches qu'il faudrait établir ; il est provoqué par un problème, celui de la genèse des processus psychiques. À quelles conditions un psychisme peut-il se constituer ? Comment, dans le Ça, vient à naître une personne, et de la pensée ? Ces questions, Deleuze les trouve posées dans la seconde métapsychologie freudienne, là où Freud met en cause l'évidence de sa propre pensée, jusqu'alors insoupçonnée : les pulsions cherchent à se satisfaire ; le psychisme est dirigé par le principe de plaisir. Aussi devons-nous en conclure que Deleuze s'intéresse à Freud précisément là où nous serions tenté de les opposer pour commencer : au sujet du plaisir et de sa fonction dans l'économie pulsionnelle.

---

807 Deleuze, *Nph*, p. 131.

808 Il faudrait montrer le rôle déterminant de Lacan et du lacanisme dans ce débat. Mais il nous semble que Deleuze n'engage pas véritablement de discussion avec Lacan à ce sujet : là encore, il faudrait en dégager les raisons profondes, mais on peut dire, *grosso modo*, que le lacanisme lui sert de prisme problématisant la psychanalyse freudienne. Ce n'est pas diminuer l'importance de Lacan que d'affirmer cela, c'est au contraire lui reconnaître toute sa part dans le dialogue avec la psychanalyse. Lacan permet à Deleuze de lire Freud et de formuler, en débat avec la psychanalyse, les problèmes philosophiques qui le préoccupent. Mais il compte comme véritable interlocuteur de Deleuze en dehors du champ psychanalytique, comme un philosophe à part entière, autour du problème du langage (en particulier avec le concept de signifiant).

#### 4) Position du problème : principe et fondation

Deleuze discute les thèses de Freud à ce sujet dans *Présentation de Sacher-Masoch* (1967) d'abord, dans *Différence et répétition* (1968) ensuite – pour ne rien dire de *L'anti-Œdipe*. Il convient de souligner l'importance de *Présentation de Sacher-Masoch* pour les rapports entretenus par Deleuze avec la psychanalyse en général, et Freud en particulier. Le texte publié en 1967 est en réalité la réédition d'un article paru en 1961 dans la revue *Arguments*, intitulé « De Sacher-Masoch au masochisme ».<sup>809</sup> Or, à suivre Anne-Henri Pieraggi dans la notice qu'elle consacre à Sacher-Masoch dans le premier volume de *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, entre les deux éditions, Deleuze introduit le débat avec Freud, inexistant en 1961.<sup>810</sup> Et le débat porte essentiellement sur la question du principe de plaisir, qui nous semble être le véritable enjeu de la discussion engagée par Deleuze avec la psychanalyse freudienne, plus que la question de la distinction entre sadisme et masochisme.<sup>811</sup> Selon Deleuze, la force philosophique d'*Au-delà du principe de plaisir* est de ne pas présupposer le plaisir donné comme critère de tout phénomène. En effet, le moins que l'on puisse dire, c'est que le principe fondamental de l'économie psychanalytique est ambigu et pose une série de problèmes d'interprétation de la métapsychologie freudienne, en particulier de la seconde.<sup>812</sup> Cette ambiguïté est précisément l'objet d'étude d'*Au-delà du principe de plaisir*.

Commençons par une mise au point. À dire vrai, il n'y a pas un principe fondamental ou un ensemble de principes équivalents (inertie, décharge, *nirvana*, plaisir), mais des principes fondamentaux dont le rapport n'est pas évident. On distinguera d'abord deux types de plaisirs : ceux du Ça et ceux du Moi. Rien qu'à ce niveau, le plaisir pose problème, son évidence est en question, puisque la satisfaction du plaisir d'une instance peut provoquer un déplaisir pour l'autre. C'est d'ailleurs un des points essentiels de la clinique psychanalytique, que d'avoir su dégager une dualité interne au sujet qui est souvent conflictuelle et à l'origine de bien des souffrances psychiques. Ainsi,

809 Deleuze, « De Sacher-Masoch au masochisme », dans *Arguments*, N° 21, Minuit, 1er trimestre 1961, cité par Anne-Henri Pieraggi, « Léopold Sacher-Masoch », dans Stéfano Leclercq, *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, op. cit., p. 170.

810 Voir *ibid.*, p. 173 : « Dans le texte de 1961, c'est Reik, bien plus que Freud, qui est le théoricien référentiel : Deleuze lui reconnaît d'avoir établi les caractères formels du masochisme (omettant toutefois le contrat), et d'avoir disjoint la douleur du plaisir. [...] Dans le texte de 1967, c'est Freud qui s'impose comme théoricien de référence. »

811 Ce qui ne veut pas dire que ce problème n'est pas important, mais qu'il n'est pas au cœur de la lecture deleuzienne de Freud, bien que ce dernier s'y voit reproché de n'avoir pas séparé les deux types indépendants que sont le sadique d'un côté, le masochiste de l'autre. Cette distinction n'a pas besoin du débat avec Freud : Deleuze pouvait déjà la poser en 1961. L'important, maintenant, est plutôt le problème pratique et théorique du plaisir comme principe et de la constitution d'une vie psychique qui ne s'effondre pas dans l'impuissance, comme nous allons le voir.

812 Sur tout ceci, voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., article « Principe de constance », p. 325-331 : « Le principe de constance est au fondement de la théorie économique freudienne. »



selon la première topique, la lutte entre les pulsions sexuelles et les pulsions d'auto-conservation permettait, aux débuts de la psychanalyse, d'expliquer les formations névrotiques : le refoulement de la libido censé autoriser un rapport normal du sujet au monde social et réel pouvait échouer, conduisant à des retours du refoulé, c'est-à-dire à la persistance de la tendance de la libido à se satisfaire malgré la souffrance de l'individu provoquée par cette satisfaction. Selon la deuxième topique et la seconde théorie des pulsions, les pulsions d'auto-conservation ne sont pas fondamentalement d'une autre nature que les pulsions sexuelles. Freud distingue ainsi le Moi défini par des pulsions narcissiques et le Ça par une libido d'objet, mais les unes comme les autres relèvent de la libido. Le véritable dualisme – nous y reviendrons dans un instant – est plutôt indiqué par les pulsions d'agressivité, qu'elles viennent du Ça ou du Moi. L'agressivité indique que les pulsions cherchent ou conduisent à la destruction, c'est-à-dire, en définitive, à la mort.<sup>813</sup> Le passage à la deuxième topique ne changeait pas le problème fondamental de l'accord entre les deux types de pulsions et leurs satisfactions corrélatives. Les pulsions sexuelles narcissiques et les pulsions sexuelles d'objet peuvent en effet entrer dans des conflits interdisant l'application simple, et sans dommage pour l'individu, du principe de plaisir.<sup>814</sup> Ce que Freud appelle la « compulsion de répétition » productrice de souffrance trouve ici une première explication avec le mécanisme du refoulement qui met en jeu ces deux instances, ou plutôt avec son échec. Mais ici, dans cette dualité, c'est entre deux plaisirs que l'individu oscille : tout le problème est de savoir comment agencer et hiérarchiser les satisfactions. Le principe de plaisir reste de mise, bien que son application soit complexe.

La compulsion de répétition, cette manifestation de force du refoulé, quel est donc son rapport au principe de plaisir ? Il est clair que la majeure partie des expériences que la compulsion de répétition fait revivre ne peut qu'apporter du déplaisir au moi puisque cette compulsion fait se manifester et s'actualiser des motions pulsionnelles refoulées ; mais il s'agit d'un déplaisir qui [...] ne contredit pas le principe de plaisir, déplaisir pour un système et en même temps satisfaction pour l'autre.<sup>815</sup>

La rationalité psychanalytique ne se satisfait pas de cette réponse. Car elle est tourmentée par des

---

813 Encore faut-il préciser que les pulsions d'agressivité ne font qu'indiquer cette tendance : elles restent pour partie des pulsions d'ordre sexuel. Plus exactement, elles sont le compromis entre ce que Freud appelle les pulsions de vie (dont les pulsions sexuelles sont le prototype) et les pulsions de mort. C'est du reste le cas de toutes les pulsions : témoin la composante sadique de la pulsion sexuelle comme présence de la mort au cœur du vivant (voir Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 113-114).

814 Freud donne lui-même des résumés très clairs des mutations conceptuelles conséquentes au passage de la première à la seconde topique, par exemple dans les deux premiers chapitres de *Le moi et le ça*, et de manière à la fois précise et concise, dans une note à la fin du 6<sup>ème</sup> chapitre d'*Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 122-123, note 16.

815 *Ibid.*, p. 66.

problèmes qui mettent en cause son principe fondamental : il semble y avoir une compulsion de répétition détachée de tout plaisir, *y compris du plaisir du Ça*.

Mais le fait nouveau et remarquable qu'il nous faut maintenant décrire tient en ceci : la compulsion de répétition ramène aussi des expériences du passé qui ne comportent aucune possibilité de plaisir qui même en leur temps n'ont pu apporter satisfaction, pas même aux motions pulsionnelles ultérieurement refoulées.<sup>816</sup>

C'est la raison pour laquelle Freud se lance dans une véritable entreprise de fondation. La question posée est de savoir si le principe de plaisir porte bien sur l'ensemble des phénomènes psychiques. Autrement dit, il s'agit de déterminer la légitimité du principe de plaisir et ses domaines propres dans le psychisme. À bon droit, Deleuze peut qualifier cette recherche de transcendantale :

De tous les textes de Freud, le chef-d'œuvre *Au-delà du principe de plaisir* est sans doute celui où Freud pénètre le plus directement, et avec quel génie, dans une réflexion proprement philosophique. La réflexion philosophique doit être appelée « transcendantale » ; ce nom désigne une certaine façon de considérer le problème des principes.<sup>817</sup>

Mais Deleuze note que, pour autant, le *principe* de plaisir n'est pas mis en cause, ni même l'étendue de sa portée. Ce qui l'est, ce sont les conditions de son application. Il n'est pas évident que le principe de plaisir s'applique, même si tout y est normalement soumis. Autrement dit, il y a des complications. Or celles-ci ne sont pas seulement de l'ordre du chevauchement de tendances vers le plaisir qui sont incompatibles, par quoi Freud ouvre son livre, comme nous venons de le voir. Le vrai problème est que le domaine psychique ne s'y soumet pas nécessairement, en vertu d'un « résidu irréductible au principe ».<sup>818</sup> En témoigne cette compulsion de répétition détachée du plaisir qui ouvre le domaine régi par le principe à « quelque chose d'extérieur ».<sup>819</sup> Contrairement à ce que l'on croit, Deleuze ne reproche pas à Freud d'être resté prisonnier d'une conception de la vie pulsionnelle dépendante du plaisir. Car Freud a bien vu que le principe du plaisir ne suffisait pas à la compréhension des phénomènes psychiques, encore moins à leur prise en compte clinique. Il a bien vu qu'il s'agissait là d'une « pauvre notion », pour reprendre l'expression de Monique David-Ménard. Elle est pauvre non parce qu'elle est fausse, mais parce qu'elle est trop lâche, trop

---

816 *Ibid.*

817 Deleuze, *PSM*, p. 96.

818 *Ibid.*, p. 97.

819 *Ibid.*

générale.<sup>820</sup> Freud cherche donc comment elle peut prendre du sens et de la valeur pour les processus psychiques : il cherche un principe pour le principe, un principe transcendantal pour le principe empirique.

On appelle en premier lieu principe ce qui régit un domaine ; il s'agit alors d'un principe empirique ou loi. Ainsi : le principe de plaisir régit (sans exception) la vie psychique dans le Ça. Mais c'est une tout autre question, de savoir ce qui soumet le domaine au principe. Il faut une autre sorte de principe, un principe de second degré, qui rende compte de la soumission nécessaire du domaine au principe empirique. C'est cet autre principe qu'on appelle transcendantal. Le plaisir est principe pour autant qu'il régit la vie psychique. Mais : quelle est la plus haute instance qui soumet la vie psychique à la domination empirique du principe de plaisir ?<sup>821</sup>

Il s'agit de déterminer ses conditions d'application, de le fonder comme principe, autrement dit de comprendre comment le psychisme s'y soumet. Car si l'on peut dire que toute pulsion effectuée offre un plaisir, on ne peut pas en conclure que toute pulsion cherche à s'effectuer. Si l'on peut dire que le plaisir explique la vie pulsionnelle, on ne peut pas affirmer que celle-ci cherche nécessairement le plaisir, autrement dit que le plaisir en soit un principe. Deleuze met ici en évidence la béance du sans-fond sur laquelle s'ouvre toute entreprise de fondation. En l'occurrence, le sans-fond de la vie psychique : « Au-delà du fond, le sans-fond. »<sup>822</sup>

##### *5) Plaisir et vie psychique : des pulsions aux pulsions de mort*

La vie psychique elle-même est donc mise en question. De même que les troubles affectant la raison, chez Kant, ne mettent pas en cause la possibilité de son autonomie, mais posent le problème de son effectivité, de même les troubles de la vie psychique, chez Freud, ne dérogent pas au principe de plaisir qui en régit le domaine, mais posent la question de savoir si la vie psychique

---

820 On comprend pourquoi Deleuze est intéressé, sur le strict plan épistémologique, par la démarche de Freud : la refonte vitaliste du transcendantal fut toujours définie d'après les appels bergsoniens à une philosophie taillée à la mesure du réel, dont les concepts soient comme des vêtements parfaitement adaptés à la singularité des choses. Ainsi le reproche de Deleuze à la pensée de la représentation dans *Différence et répétition* répond aux critiques que Bergson adresse à la métaphysique traditionnelle dans *La pensée et le mouvant*. Voir Deleuze, *DR*, p. 93 : « Les concepts élémentaires de la représentation sont les catégories définies comme conditions de l'expérience possible. Mais celles-ci sont trop générales, trop larges pour le réel. Le filet est si lâche que les plus gros poissons passent au travers. » Et Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, Quadrige, 2003, p. 1 : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. »

821 Deleuze, *PSM*, p. 97.

822 *Ibid.*, p. 99.

ne va pas tout simplement disparaître, et avec elle le plaisir comme principe. En interrogeant les conditions de la soumission de la vie psychique au principe de plaisir, Freud suspend l'évidence quasi naturelle du déroulement des processus psychiques et se heurte à la possibilité de sa dissolution dans le sans-fond qui précède en droit la constitution du domaine sous le principe qui le gouverne. Dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Deleuze voit en Freud un génie philosophique qui a su approcher cette menace de la suppression de la vie psychique, en cherchant des raisons, plus exactement des principes, qui lui donnent des raisons d'exister. Mais, à leur tour, ces principes en appellent d'autres qui les légitiment eux-mêmes, et l'on régresse à l'infini.

Le propre d'une recherche transcendante est qu'on ne peut pas l'arrêter quand on veut. Comment pourrait-on déterminer un fondement, sans être aussi précipités, encore au-delà, dans le sans-fond dont il émerge ?<sup>823</sup>

C'est dire si une telle recherche, menée depuis la question du fondement, n'admet pas de réponse définitive. Nous sommes ici devant l'énigme rencontrée plus haut, lorsque Deleuze reprenait à son compte la théorie kantienne du sens interne et du moi passif, pour la détacher de toute détermination finale dans un Je pense en droit identique à soi. Nous nous trouvons devant des moi qui ne sont que le produit de contractions contemplatives *finies*. Et une même raison, ou plutôt la même absence de raisons, nous empêchait de fonder la cohésion interne du moi et sa durée. La finitude signifiait à la fois une hétérogénéité élémentaire et une fatigue nécessairement inscrites dans la vie du moi. La mort de Dieu entraînait celle du *cogito* : la fêlure du Je, déjà, apparaissait au sein du moi et de sa synthèse passive. Freud se heurte au même problème dans *Au-delà du principe de plaisir*. Peu importe, à ce niveau, la solution qu'il y apportera finalement. Pour l'instant, il affronte l'épreuve d'une dissolution des processus psychiques et cet affrontement le conduit à en donner une détermination conceptuelle dans la compulsion de répétition. Pour cette raison, Deleuze estime nécessaire de lire et de discuter Freud, d'en travailler les notions et de s'inscrire dans cette lutte qui menace *et* le psychisme à son degré le plus fondamental *et* la pensée sublimée, philosophique et psychanalytique.

*Différence et répétition* étudie la conception freudienne de la menace qui pèse sur le psychisme. La synthèse passive d'appréhension (dans le vocabulaire de Kant) ou de contraction (dans celui de Bergson) est chez Freud apparition d'excitations et de plaisirs locaux : ici et là surviennent tensions et résolutions partielles, à l'état délié, c'est-à-dire non nécessairement

---

823 *Ibid.*, p. 98.

rassemblées et unies. Ce sont des faits. Le principe de plaisir n'est qu'empirique, aussi ne comprenons-nous pas encore sa valeur de principe. Le *cogito* mort, nous nous trouvons devant des expériences psychiques seulement locales et partielles – une pensée ici, une pensée là-bas. Nous retrouvons le point de départ kantien – toute pensée commence par être excitée dans l'expérience – mais sans son présupposé, foi et devoir-être (toute pensée devant être fondée nécessairement en une aperception transcendante qui rassemble en droit les faits de pensée). Avec Freud, nous nous trouvons uniquement devant des faits : un monde hasardeux et contingent d'apparitions psychiques, de différences ou d'hétérogènes locaux, de pulsions partielles (tension/résolution) déliées, de plaisirs épars. Le Ça, considéré dans ses processus primaires :

On appelle plaisir le processus, à la fois quantitatif et qualitatif, de résolution de la différence. Un tel ensemble, répartition mouvante de différences et de résolutions locales dans un champ intensif, correspond à ce que Freud appelait le ça, du moins à la couche primaire du ça. Le mot « ça » ne désigne pas seulement en ce sens un pronom redoutable inconnu, mais aussi un adverbe de lieu mobile, un « ça et là » des excitations et de leurs résolutions. Et c'est là que le problème de Freud commence : il s'agit de savoir comment le plaisir va cesser d'être un processus pour devenir un principe, cesser d'être un processus local pour prendre la valeur d'un principe empirique qui tend à organiser la vie biopsychique dans le ça. Il est évident que le plaisir fait plaisir, mais ce n'est nullement une raison pour qu'il prenne une valeur systématique d'après laquelle on le recherche « en principe ». C'est ce que signifie d'abord *Au-delà du principe de plaisir* : non pas du tout des exceptions à ce principe, mais au contraire la détermination des conditions sous lesquelles le plaisir devient effectivement principe.<sup>824</sup>

Comme souvent, la réponse est dans la question : pour que le plaisir devienne un principe et que la vie psychique soit fondée, il faut que les excitations et résolutions locales soient saisies dans un ensemble et systématisées, il faut que les contractions d'éléments hétérogènes, les différences soient unies et l'énergie libre, liée.

La réponse freudienne est que l'excitation comme libre différence doit, en quelque sorte, être « investie », « liée », ligotée, de telle manière que sa résolution soit systématiquement possible. C'est la liaison ou l'investissement de la différence qui rend possible en général, non pas du tout le plaisir lui-même, mais la valeur de principe prise par le plaisir : on passe ainsi d'un état de résolution éparse à un statut d'intégration, qui constitue la seconde couche du ça

---

824 Deleuze, *DR*, p. 128.

ou le début d'une organisation.<sup>825</sup>

Deleuze y voit une synthèse supérieure à la première, bien que tout aussi passive. Il y a une liaison des synthèses d'appréhension, une unification des synthèses de contractions, de sorte que ce ne sont plus les éléments qui sont répétés, mais les répétitions d'éléments elles-mêmes, dans une « synthèse de reproduction » qui constitue en propre l'Habitus.<sup>826</sup> À la première énergie pure, libre, déliée, il faut donc ajouter une autre énergie de liaison ou de maîtrise des excitations, qui les rassemble en un système psychique et fonde la vie pulsionnelle<sup>827</sup> : sa tâche est de « maîtriser l'excitation, lier psychiquement les sommes d'excitation ».<sup>828</sup> Freud la distingue à partir du modèle du trauma : un trauma est l'effet d'une effraction du système psychique provoquée par une excitation externe trop forte pour que celui-ci la maîtrise. À cette occasion, la vie psychique est frappée d'un investissement énergétique qu'elle ne contrôle pas encore. Aussi lui faut-il, selon le mot de Freud, contre-investir l'investissement par une énergie contraire à celle, libre et insoumise, que l'excitation externe a produite. Cette énergie contraire est donc une réaction vitale du psychisme contre la menace de dissolution qui le frappe dans ces forces trop grandes pour lui.

De ce point de la périphérie [où s'est produit l'effraction], des excitations affluent [...] vers l'appareil psychique central de façon continue, ce qui ne se produit d'ordinaire qu'avec les excitations provenant de l'intérieur de l'appareil. À quelle réaction de la vie psychique pouvons-nous nous attendre, face à cette effraction ? L'énergie d'investissement est rappelée, venant de toute part, pour créer dans le voisinage du point d'effraction des investissements énergétiques d'une intensité correspondante. Il s'établit un « contre-investissement » considérable au profit duquel tous les autres systèmes psychiques s'appauvrissent, ce qui entraîne une paralysie ou une diminution étendues du reste de l'activité psychique.<sup>829</sup>

Freud y voit un « modèle imagé » des modalités d'institution du psychisme à partir des apparitions hasardeuses et locales des pulsions partielles déliées : le modèle de pulsions dont l'énergie maîtrise l'investissement libre, permettant la vie psychique – le modèle des pulsions de vie. Aussi devons-nous opposer une énergie vitale de liaison secondaire et une énergie pulsionnelle pure primaire, qui

---

<sup>825</sup> *Ibid.*

<sup>826</sup> Voir *ibid.* : « cette liaison est une véritable synthèse de reproduction, c'est-à-dire un Habitus. »

<sup>827</sup> Freud s'inspire ici d'une dualité formulée par Breuer dans les *Études sur l'hystérie*, entre une énergie quiescente et une énergie cinétique (Freud marque sa dette à l'égard de Breuer sur ce point à plusieurs reprises dans *Au-delà du principe de plaisir*, *op. cit.*, p. 74, p. 80 et p. 86). Il convient néanmoins de relever que cette reprise ne va pas sans quelque déplacement, comme l'ont montré Laplanche et Pontalis. Voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, articles « Énergie libre – énergie liée » et « Principe de constance », respectivement p. 133-136 et p. 325-331.

<sup>828</sup> Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, *op. cit.*, p. 78.

<sup>829</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

a partie liée avec la mort – le modèle du trauma le laissait entendre. Nous sommes devant le dualisme fondamental de la psychanalyse selon Freud, qui prit diverses formes depuis sa naissance et trouve, en 1920, à s'expliciter sous la formulation : pulsions de vie *versus* pulsions de mort.

Notre conception était dès le début *dualiste* et elle l'est encore aujourd'hui de façon plus tranchée, dès l'instant où les termes opposés ne sont plus pour nous pulsions du moi – pulsions sexuelles, mais pulsions de vie – pulsions de mort.<sup>830</sup>

Quel est le sens profond de ce remaniement pour la métapsychologie freudienne ? Pour fonder le plaisir comme principe, Freud invoque un autre principe, érotique, dont l'effet sur les pulsions partielles produit la vie psychique. Mais ce n'est pas sans identifier du même coup un autre principe définitoire de toute pulsion considérée dans sa pureté non liée : la mort. Autrement dit, au fondement de la vie psychique – de l'existence pulsionnelle du Ça et du Moi – nous trouvons la conjugaison de deux principes, qui donnent deux types de pulsions contradictoires. Avant de les définir avec précision, relevons avec Deleuze que Freud procède ici à une fondation de la fondation, en quelque sorte. Dans le vocabulaire de Deleuze, nous assistons maintenant non plus à une fondation, mais à l'institution d'un fondement.

La fondation concerne le sol, et montre comment quelque chose s'établit sur ce sol, l'occupe et le possède ; mais le fondement vient plutôt du ciel, va du faite aux fondations, mesure le sol et le possesseur l'un à l'autre d'après un titre de propriété.<sup>831</sup>

Les pulsions partielles, contractions/détentes, moi locaux sont liés par une synthèse passive transcendantale ; mais cette synthèse passive transcendantale en implique une autre, qui conjugue son principe (énergie de liaison, Éros) avec celui des pulsions partielles (énergie libre, la mort). Quand Deleuze dit que le propre d'une recherche transcendantale est qu'on ne peut pas l'arrêter quand on veut, il désigne très exactement cette fondation en second, ce fondement de la fondation. Car qu'est-ce qui assure que l'énergie de liaison liera bien les pulsions de mort ? Qu'est-ce qui permet la vie psychique, cette fois non comme production systématique de plaisir, mais tout simplement, à un niveau plus élémentaire, comme énergie liée – laquelle seule permettra un plaisir systématique ? Quoi, sinon une seconde synthèse plus profonde que la première, permettant de passer de la mort à la vie, de rapporter la liberté à l'organisation, le processus primaire au processus secondaire ?

---

830 *Ibid.*, p. 112.

831 Deleuze, *DR*, p. 108.

En un sens, toute pulsion est pulsion de mort. En un autre sens, toute pulsion est pulsion de vie. Et pourtant, le dualisme fondamental oppose pulsions de vie et pulsions de mort. Freud refusera toujours le monisme jungien de la libido. Mais n'est-il pas conduit à en laisser poindre un autre, celui d'un vaste passé éternel, une inertie fondamentale à laquelle tout retourne et dont tout procède ? C'est ce que suggère Deleuze. Voyons cela de plus près.

Qu'est-ce qu'une pulsion de vie ? Une énergie de liaison. Freud reprend le célèbre mythe du Banquet, celui de l'androgynie, pour en dégager le principe de cette énergie : la liaison comme unification croissante qui est moins créatrice que conservatrice. Érôs lie les pulsions partielles, il tend à unifier toujours plus, à agrandir l'unité. Il « cherche à provoquer et à maintenir la cohésion des parties de la substance vivante ».<sup>832</sup> Mais cette tendance n'est pas la conquête d'une unité nouvelle, elle est retour à l'unité originelle. La libido se définit par le principe érotique d'une tendance à l'unification et à son maintien, parce que l'unification est un retour à un état antérieur, la tendance un besoin de rétablissement, la sexualité une conservation.

Nous allons voir que cette « spéculation », comme aime à l'appeler Freud lui-même, est décisive, car elle permet de comprendre la critique deleuzienne de la psychanalyse et l'originalité de l'affrontement entre pensée et indifférence menée dans *Différence et répétition*. Aussi citerons-nous longuement ces lignes où Freud fonde, comme souvent, dans une « hypothèse », le caractère conservateur des pulsions sexuelles, ce qui lui permet de penser *ensemble* pulsions du moi (auto-conservation) et pulsions d'objet (conservation) dans la sexualité, selon l'Éros :

Dans un tout autre domaine [que le domaine scientifique], sans doute trouvons-nous une [...] hypothèse mais elle est d'un genre si fantastique – certainement plus proche du mythe que de l'explication scientifique – que je n'oserais pas en faire état ici si elle ne satisfait précisément à la condition même que nous cherchons à remplir : elle fait dériver une pulsion *du besoin de rétablir un état antérieur*.

Il s'agit, bien sûr, de la théorie que Platon, dans *Le Banquet*, fait développer par Aristophane et qui ne traite pas seulement de l'origine de la pulsion sexuelle mais aussi de la plus importante de ses variations quant à l'objet.

« En effet, au temps jadis, notre nature n'était point identique à ce qu'elle est maintenant, mais d'autre sorte. Tout d'abord, l'humanité comprenait trois sexes et non pas deux, mâle et femelle, comme maintenant ; non, il en existait en outre un troisième, tenant des deux autres réunis [...], l'androgynie. »<sup>833</sup> Tout dans ces êtres humains était double ; ils

---

832 Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 122, note 16.

833 C'est Freud qui passe ici une partie du texte de Platon.



avaient donc quatre mains et quatre pieds, deux visages, des parties honteuses doubles, etc. Zeus se décida alors à partager chacun de ces êtres humains en deux « comme on coupe les cormes pour en faire des conserves [...]. Le corps étant coupé en deux, une nostalgie poussait les deux moitiés à se rejoindre. S'empoignant à bras-le-corps, elles s'enlaçaient l'une à l'autre, dans la passion de ne faire qu'un [...] ». <sup>834</sup>

Devons-nous, comme nous y engage le philosophe-poète, hasarder l'hypothèse que la substance vivante, au moment où elle prit vie, se déchira en petites particules et que celles-ci depuis lors tendent à se réunir à nouveau sous l'effet des pulsions sexuelles ? Ces pulsions dans lesquelles se prolongent l'affinité chimique de la matière inanimée surmonteraient progressivement, à travers le règne des protistes, les difficultés qu'oppose à cette tendance réunificatrice un entourage chargé d'excitations dangereuses pour la vie, entourage qui oblige les pulsions à édifier une couche corticale protectrice. Ces petits fragments dispersés de substance vivante atteindraient ainsi l'état pluri-cellulaire pour transférer finalement aux cellules germinales la pulsion de réunification sous sa forme la plus concentrée. <sup>835</sup>

Ce texte est censé assurer la spécificité des pulsions de vie, dans les pulsions sexuelles, par rapport aux pulsions de mort. Pourtant, il fait exactement l'inverse. Suivant Deleuze, nous allons montrer qu'il tend à les confondre dans un même modèle interprétatif de la vie pulsionnelle. Il est vrai qu'*Au-delà du principe de plaisir* rechigne à penser dans des termes similaires pulsions sexuelles (pulsions de vie) et pulsions de mort. Plusieurs fois Freud effleure cette hypothèse, mais se « reprend » <sup>836</sup> aussitôt et réaffirme que les « pulsions de vie à proprement parler », c'est-à-dire les pulsions sexuelles qui « préservent la vie » de *germen* en *germen*, « s'opposent au but poursuivi par les autres pulsions qui, à travers la fonction, conduisent à la mort ». <sup>837</sup> Ce n'est pourtant pas si simple.

Deleuze voit chez Freud une deuxième synthèse, un deuxième degré de la fondation transcendante – le fondement, une liaison de l'énergie libre et de l'énergie de liaison. Dans *Différence et répétition*, il parle d'un « lien d'Éros avec Mnémosyne. » <sup>838</sup> Il faut y voir autant un lien entre deux principes que la fondation d'un principe par l'autre, en l'occurrence la fondation, au moyen de Mnémosyne, de ce lien que produit Éros dans les pulsions partielles. Expliquons-nous en résumant l'ensemble du procédé « transcendantal » de Freud.

Freud ne trouvait la solution du passage du processus primaire au processus secondaire,

---

834 Ici encore, c'est Freud qui coupe dans le texte. Il renvoie à Platon, *Le Banquet*, 189 d, e, 190 d, 191 a.

835 Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 118-120.

836 Selon ses propres termes (dans la traduction française du moins) : « Mais reprenons-nous ». *Ibid.*, p. 93.

837 *Ibid.*, p. 94.

838 Deleuze, *DR*, p. 136.

fondateur du plaisir comme principe et de la vie psychique, qu'en reconduisant un dualisme de principe entre vie et mort, Éros et Thanatos, pour prendre un terme encore inexistant dans l'œuvre freudienne mais à la destinée célèbre en psychanalyse.<sup>839</sup> Deleuze remarque que *Au-delà du principe de plaisir* est tout entier tourné vers la nécessité de fonder ce dualisme, ou plutôt de fonder l'accord qui le régit. Sans cela, la psychanalyse risque de se heurter au problème qu'elle pensait avoir résolu avec la fondation de son dualisme pulsionnel. Rappelons son importance. Dans la compulsion de répétition, elle a rencontré une énergie pulsionnelle détachée du principe de plaisir. Face à cet « automatisme », selon une autre traduction du *Wiederholungszwang*, la psychanalyse était d'abord démunie. Car il ne semble y avoir aucune raison à ce que le sujet malade « compulse » ainsi : aucune de ses instances n'y trouve son compte – son plaisir. L'énergie du psychisme fuit la réglementation imposée par ses propres instances. Le psychisme court à sa perte, et avec lui la valeur clinique et épistémologique de la psychanalyse. La première solution proposée par Freud consistait à y voir l'effet d'une liaison de pulsions primaires qui tendent à leur propre abolition : la compulsion de répétition met à jour les synthèses obscures d'Éros pour lier l'énergie libre qui risque de conduire le psychisme à la mort ; elle exhibe ce travail permanent d'institution du plaisir comme principe et donne ainsi aux pulsions une rationalité qui fonde la vie psychique. Mais cette première solution déplace le problème plus qu'elle ne le résout, et en appelle une seconde : il s'agit alors de savoir comment ce travail érotique de liaison est possible. Qu'il ait lieu, c'est ce que la compulsion de répétition nous montre. Mais qu'il réussisse, c'est précisément ce qu'elle met en question. La compulsion de répétition manifeste la synthèse passive transcendantale de l'Habitus et son principe, Éros. Mais elle le manifeste dans la mesure où elle échoue : c'est pourquoi il faut répéter la synthèse. La découverte d'Éros n'est donc qu'un premier pas insuffisant. Il faut encore déterminer les conditions sous lesquelles il doit être effectivement appliqué, et l'échec de la première synthèse évité. Nous cherchons un second principe et une seconde synthèse, sans lesquels la psychanalyse est pratiquement et théoriquement impuissante devant les phénomènes de compulsion de répétition.

Jamais Freud ne pose explicitement ces questions et ces problèmes, ni ne déclare chercher un au-delà de l'au-delà. Pourtant, s'il s'enfonce toujours plus loin dans la « spéculation », c'est probablement, comme le suggère Deleuze, pour la raison que la découverte de la dualité fondamentale ne résout pas le problème de départ. Sans le thématiser, Freud recherche quelque

---

839 Voir à ce sujet Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., article « Thanatos », p. 484. : dans sa biographie, Jones affirme que Freud l'employait au cours de certaines discussions, mais son apparition dans la littérature psychanalytique serait le fait de Federn (psychiatre et psychanalyste viennois – 1871-1950 – émigré aux états-Unis en 1938 – voir l'article qui lui est consacré dans Elisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, troisième édition, 2006). On remarquera que ce *Dictionnaire de la psychanalyse* ne comporte pas d'entrée « Thanatos ».

chose de commun entre les pulsions de vie et les pulsions de mort, entre Éros et Thanatos. Deleuze l'appelle Mnémosyne. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, ce point commun prend la figure, à bien des égards platonicienne, d'un passé toujours déjà passé qui est aussi un avenir toujours à venir : un état antérieur du vivant qu'il cherche à retrouver. Les deux types de pulsions, les deux principes distincts, relèvent d'une même nature fondamentale, c'est-à-dire d'un même principe, celui de conservation. Car la caractéristique première des pulsions de mort est la même que celle, finale, des pulsions de vie, à savoir la tendance à retourner à l'état antérieur. Comment Freud découvre-t-il les pulsions de mort ? En approfondissant le principe de plaisir qui régit la vie pulsionnelle : toute pulsion cherche à se satisfaire et tend à se détendre. À partir de cette définition principielle, Freud peut en conclure qu'il est

[...] sur la piste d'un caractère général des pulsions et peut-être de la vie organique dans son ensemble, caractère qui n'a pas jusqu'à présent été clairement reconnu ou du moins pas expressément souligné : *une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur* que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures [...].<sup>840</sup>

Effectuant un pas supplémentaire, Freud voit à l'œuvre dans les pulsions « un but final vers quoi tend tout ce qui est organique », autrement dit une finalité propre à la vie :

Si le but de la vie était un état qui n'a pas encore été atteint auparavant, il y aurait là une contradiction avec la nature conservatrice des pulsions. Ce but doit bien plutôt être un état ancien, un état initial que le vivant a jadis abandonné et auquel il tend à revenir par tous les détours du développement. S'il nous est permis d'admettre comme un fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons internes, alors nous ne pouvons que dire : le but de toute vie est la mort et, en remontant en arrière, le non-vivant était là avant le vivant.<sup>841</sup>

Freud peut alors caractériser la singularité du vivant, qui veut la mort, mais d'une certaine manière, c'est-à-dire médiatement, en prenant du temps, de façon détournée.<sup>842</sup> Les pulsions tendent à leur propre mort ; en tant que pulsions *de vie*, elles n'y tendent qu'à leur manière, en prenant leur temps –

<sup>840</sup> Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 88.

<sup>841</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>842</sup> Voir à ce sujet les remarques de Guillaume Sibertin-Blanc dans « Comment se fait-il que tout ne soit pas donné ? Attente, rythme et retard dans *L'évolution créatrice* », texte en ligne sur [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu), *Ateliers franco-japonais sur L'évolution créatrice de Bergson*, Université Toulouse-Le Mirail, 19-21 avril 2007, p. 7 et suivantes. La lecture de cet article permet de comprendre les raisons profondes de l'usage croisé de Freud et de Bergson par lequel Deleuze détermine le passé pur ou la seconde synthèse du temps dans *Différence et répétition*.

« l'organisme ne veut mourir qu'à sa manière ». <sup>843</sup> *Le moi et le ça* tirera les conséquences de cette conception paradoxale de la vie pulsionnelle :

Les deux pulsions se comportent là, au sens le plus strict, de façon conservatrice, puisqu'elles tendent à la restauration d'un état qui a été perturbé par l'apparition de la vie. L'apparition de la vie serait donc la cause de la continuation de la vie et en même temps, aussi, de la tendance à la mort, et la vie elle-même serait un combat et un compromis entre ces deux tendances. <sup>844</sup>

On voit que, sous le dualisme, agit un même modèle d'interprétation. Avec l'hypothèse d'un passé pur d'où tout procède et où tout revient, Freud conçoit la conjonction des pulsions de vie et des pulsions de mort dans une grande unité originelle et finale, qui explique les unes comme les autres. C'est pourquoi, dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Deleuze peut qualifier la théorie freudienne des pulsions dans *Au-delà du principe de plaisir* de théorie moniste – alors que, dans ce même texte, Freud raillait le monisme de Jung et réaffirmait, comme nous l'avons vu, un dualisme strict et fondamental. <sup>845</sup> Selon Deleuze, considérée du point de vue temporel, la dernière théorie freudienne des pulsions combine un dualisme, un monisme et une intrication de ces deux points de vue pour penser l'expérience de la vie psychique au moyen de ce que Deleuze appelle « une différence de rythme et d'amplitude, une différence dans les points d'arrivée (à l'origine de la vie, ou avant l'origine...) ». <sup>846</sup> Il nous faut maintenant dégager les enjeux de cette considération, d'un point de vue théorique et pratique, pour en saisir la pleine signification.

Que signifiait l'introduction kantienne du temps dans la pensée ? Ceci que la pensée diffère d'avec elle-même et risque ainsi de sombrer dans l'indifférence, c'est-à-dire dans l'impuissance caractérisée par l'impossibilité de faire quelque chose de sa différence, de prendre le temps de penser, en somme : de penser quelque chose. Avec le problème de l'hétérogénéité interne de la pensée, Kant affrontait le risque de sa propre impuissance. Mais il conjurait ce danger en déplaçant le problème sur le plan du droit. C'est pourquoi Deleuze reprenait le problème à zéro, en partant des unités éparses de pensée, dont la consistance n'était pas assurée, encore moins l'organisation et l'établissement d'une durée. Il y a de la pensée, ci et là. Mais qu'est-ce qui permet à cette pensée de se maintenir ? Qu'est-ce qui lui permet de ne pas se dissoudre, sitôt apparue, en éléments hétérogènes ? Qu'est-ce qui assure qu'elle puisse durer sans annuler la temporalité qui la définit dans

843 Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 92.

844 Freud, *Le moi et le ça*, op. cit., p. 282.

845 Deleuze, *PSM*, p. 99.

846 *Ibid.*

une inertie matérielle ? Cherchant à répondre à ces questions, Deleuze trouve chez Freud une ébauche de solution. La psychanalyse affronte pour son compte le problème de l'impuissance de la pensée comme problème actuel. Elle fait face aux symptômes de pathologies psychiques, en particulier face aux phénomènes de compulsion de répétition et doit trouver des moyens de libérer le patient de ces pathologies ici et maintenant. La seconde théorie des pulsions de Freud témoigne d'une recherche approfondie pour comprendre comment la vie psychique se délite et, du même coup, comment elle peut s'instituer, comment elle est engendrée, afin d'être en mesure de répondre, ici et maintenant, aux effondrements auxquels la psychanalyse se heurte. Le point de départ de l'investigation freudienne est la mise en suspens, sinon en échec, du principe de plaisir qui semblait fonder la vie psychique : il n'est pas évident que tous les phénomènes pulsionnels s'y soumettent. Dès lors, le problème de la constitution de la vie psychique devient celui de la fondation du plaisir comme principe de cette même vie. Freud dégage alors un premier principe transcendantal, Éros, qui règle la synthèse de fondation du psychisme par laquelle les pulsions partielles sont liées et systématisées en un Ça et un Moi consistants, c'est-à-dire en un sujet vivant et pensant. Mais précisément, la compulsion de répétition marque l'échec de cette synthèse de fondation et de la bonne application de ce principe érotique. D'où la nécessité, pour Freud, de creuser plus profondément encore : qu'est-ce qui assure l'effectuation d'Éros ? Et, par là même : pourquoi cette effectuation échoue-t-elle ? La réponse, il la trouve dans ce que Deleuze identifie comme Mnémosyne, à savoir un modèle interprétatif de l'ensemble de la vie pulsionnelle : le retour à l'état ou à l'unité antérieurs. Si l'effondrement menace dans la pensée, c'est en raison de cette tendance qui est au cœur de toute pulsion comme pulsion de mort ; si la vie psychique est possible, c'est en raison de cette même tendance par laquelle Éros unifie les pulsions partielles. Le temps trouve alors son principe dans la tension entre un passé pur, passé à jamais passé, et un avenir toujours à venir, comme l'institution d'une jonction singulière de l'un à l'autre effectuée d'une certaine manière – selon un certain temps, dans une certaine durée.

Cependant, nous devinons que la solution freudienne n'est pas satisfaisante. D'abord, pour la psychanalyse elle-même. Comment situer la théorie et la pratique analytiques devant un tel cercle qui recourbe pulsions de vie et pulsions de mort, Éros et Mnémosyne, pensée et effondrement dans un même modèle de la matière inerte, dans un même cycle qui est aussi bien le cycle du vivant que celui de la mort ? Nous avons bien approché le danger d'effondrement dans son actualité ; mais c'est la théorie et la pratique elles-mêmes qui semblent alors s'effondrer dans l'indifférence. L'asservissement du psychisme à des symptômes pathologiques, comme la compulsion de répétition, et sa libération semblent désormais relever d'une même dynamique face à laquelle nous sommes impuissants, d'une part parce que nous ne savons plus distinguer une tendance de l'autre, la

vie de la mort, la maladie de la santé, la servitude de la liberté, qui se confondent dans le même et unique besoin ; d'autre part parce que, en conséquence, notre compréhension des phénomènes psychiques ne peut donner aucun moyen d'intervenir sur les dangers de dissolution qui menacent la pensée, perdant ainsi son sens et sa valeur. Quelle solution Freud donne-t-il à ce problème ? Et comment Deleuze le formule-t-il, de son côté ? C'est ce que nous allons étudier maintenant, dans notre dernier chapitre.

### III. Vie psychique et liberté

Nous avons vu que la lecture deleuzienne de Freud tournait autour du problème de fondation de la vie psychique et de la fonction du principe de plaisir dans cette fondation. Chez Freud, ce problème étant ancré dans une question pratique : que penser et que faire face aux phénomènes de compulsion de répétition qui semblent échapper au principe de plaisir ? Cherchant à répondre à cette question, Freud remettait en question toute sa théorie des pulsions, pour découvrir au fond du psychisme la dualité entre pulsions de vie et pulsions de mort. Mais c'était pour reconduire le problème : car comment ces deux types de pulsions s'accordent-ils ? En fonction de quel principe ? La solution, Freud la trouvait dans ce que Deleuze appelle « Mnémosyne », à savoir une synthèse unifiant dans un même modèle interprétatif l'ensemble de la vie pulsionnelle, comme tendance à retourner au passé pur et à reconstituer l'unité antérieure.

Nos questions sont désormais : 1) quelle sont au juste la signification et la valeur accordées par Freud à ce modèle ? 2) quelles sont les conséquences de cette théorie pour le problème pratique de départ, et pour la pratique thérapeutique en général ? Le problème de la liberté est en jeu, en tant qu'il s'agit ici de la constitution d'un processus psychique. Il est rencontré par Freud comme le problème d'une vie psychique libérée des symptômes mortifères. Freud l'aborde d'un double point de vue : théorique et pratique. Deleuze reprend et déplace ce double point de vue pour penser à nouveaux frais la menace d'effondrement et les potentialités de libération de la pensée.

#### *1) Théorie psychanalytique de la vie psychique*

Quelle est la signification de cette fondation de la dualité dans un passé pur, une inertie matérielle qui apparaît maintenant interne au vivant pulsionnel ? La synthèse érotique de liaison des pulsions partielles libres suppose un fond de matière inanimée, non-vivant, dont les pulsions procèdent et qu'elles tendent à rejoindre. Si le plaisir est un principe, c'est parce qu'il est l'effet d'un retour à l'origine, au fond constitutif de toute tension. D'où vient alors la compulsion de répétition ? La réponse est la suivante : il y a compulsion de répétition parce que le passé pur que les pulsions cherchent à rejoindre ne se laisse pas donner dans l'expérience. On trouve chez Deleuze une distinction absente de l'œuvre de Freud, entre l'Instinct de mort et les pulsions de mort. Elle vise d'abord à désigner cet écart entre la transcendance du passé pur, la mort, et l'immanence de

l'expérience qui s'en sépare et tend à le retrouver, mais ne le retrouve, précisément, qu'à la condition de s'annuler dans une inertie mortelle.

Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud distingue les pulsions de vie et les pulsions de mort, Éros et Thanatos. Mais cette distinction ne peut être comprise que par une autre, plus profonde : entre les pulsions de mort ou de destruction elles-mêmes, et l'instinct de mort. Car les pulsions de mort et de destruction sont bien données ou présentées dans l'inconscient, mais toujours dans leurs mélanges avec des pulsions de vie. La combinaison avec Éros est comme la condition de la « présentation » de Thanatos. Si bien que la destruction, le négatif dans la destruction, se présente nécessairement comme l'envers d'une construction ou d'une unification soumises au principe de plaisir. [...] Quand nous parlons d'instinct de mort, en revanche, nous désignons Thanatos à l'état pur.<sup>847</sup>

Deleuze veut indiquer par là la singularité de la seconde métapsychologie freudienne. Pour que la vie psychique acquière une consistance, l'instinct de mort ou le passé pur doit être projeté en objectif ou en finalité. Pas plus que le passé pur, cette finalité n'est présentable dans l'expérience. Mais au moins, elle est l'acceptation, par le sujet, de l'impossibilité de sa présentation immanente, et de sa transcendance absolue. Il s'agit là de l'unité antérieure que, désormais, la vie tend à rejoindre, mais dont elle sait qu'elle ne le peut pas : il s'agit là d'un *idéal*. La vie, c'est le temps mis par le vivant pour rejoindre cet état inanimé dont il procède, c'est-à-dire le temps durant lequel il se rapporte à un idéal impossible à atteindre. Si le vivant n'a pas été capable de faire de cet absolu originaire un idéal ou, ce qui revient au même, s'il est convaincu de pouvoir effectuer son idéal ici et maintenant, on assiste à une confusion de l'expérience et de ses conditions, de la vie avec son origine, du donné avec son principe : la compulsion de répétition est l'effet d'une telle confusion. L'expérience du sujet malade est portée par la croyance en la possibilité de rejoindre l'origine et le but final, où se confondent liberté pure et liaison absolue.<sup>848</sup> Il veut aller trop vite ; il ne prend pas son temps ; il veut mourir – bien que d'une certaine manière, nous allons le voir.

La seconde fondation permet à Freud de donner un sens précis à la compulsion de répétition,

---

<sup>847</sup> Deleuze, *PSM*, p. 27.

<sup>848</sup> Il faudrait montrer ici l'effet de la lecture lacanienne de Freud sur l'interprétation de Deleuze, ou plutôt cet effet sur le sous-texte de cette interprétation, les enjeux et les problèmes qu'elle suppose et auxquels elle répond (théorie du virtuel, de l'objet=x, du phallus et du symbolique). De ce point de vue, il est essentiel de montrer comment c'est tout le régime kojévien de la *finitude* qui est ici en question, dont on sait l'importance décisive sur la lecture de Lacan, pour la notion de *désir*. Voir à ce sujet Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, PUF, 2005, en particulier le chapitre III : « Théorie du désir anthropogène ». Ceci pour nuancer la radicalité de notre affirmation ci-dessus, c'est-à-dire pour l'affiner. Car encore une fois, si Lacan offre un prisme singulier pour lire Freud, c'est bien Freud qui est lu, au sens où ce que Lacan y trouve s'y trouve bel et bien. C'est ce que nous essayons de montrer ici.



de réorienter la clinique en conséquence, et d'assurer, en dernière analyse, la soumission de tous les phénomènes psychiques au principe de plaisir. Car la compulsion de répétition ne peut désormais plus être interprétée comme le simple échec de la liaison de l'énergie libre et l'impossibilité conséquente pour le psychisme d'être soumis au principe de plaisir et d'accéder à une vie supportable. La compulsion de répétition est elle-même soumise au principe de plaisir : le principe de liaison, Éros, doit être rapporté à un second principe transcendantal, Mnémosyne, lequel fonde tout phénomène vital et psychique dans l'absolu auquel tout plaisir fait écho.<sup>849</sup> Mais cet absolu relève de l'impossible, en ce qu'il ne se laisse pas vivre dans l'expérience. La compulsion de répétition marque l'épreuve de cette impossibilité. Le vivant y fait l'expérience d'une contradiction entre le caractère *relatif* de l'expérience vivante et celui, *absolu*, de l'origine et du but final. Il n'accepte pas d'y être « rythme-hésitation » et entre ainsi en conflit avec lui-même : il veut ici et maintenant l'absolu.<sup>850</sup> Dans la *Wiederholungszwang*, une partie de l'énergie du sujet se dérobe aux détours que lui impose sa nature d'énergie vitale. Cette énergie refuse la relativité de son plaisir, seule manière pour elle de se satisfaire ici et maintenant, de s'actualiser. Elle tend à rejoindre immédiatement, sans plus tarder, son but final en voulant actualiser un plaisir absolu. Elle entre par conséquent en contradiction avec sa propre nature d'énergie vitale et avec la tendance qui l'institue comme telle : la tendance à la liaison effectuée dans le sujet par Éros.

D'où ce paradoxe que l'organisme vivant se raidit de toute son énergie contre des influences (dangers) qui pourraient l'aider à atteindre son but vital par une voie courte (par un court-circuit pour ainsi dire) [...].<sup>851</sup>

Alors, il répète l'institution du « rythme-hésitation » qui le définit. Il rejoue la naissance du dualisme entre vie et mort, constitutif de sa nature. Tout se passe comme si la compulsion de répétition répétait en réalité l'événement originaire d'apparition de la vie par lequel le relatif se décroche de l'absolu, les pulsions prennent une consistance et les êtres, une durée : l'unité se diffracte et tend à se rétablir. La compulsion de répétition permet à Freud d'accéder à la *genèse* du vivant, d'assister à l'engendrement du psychisme, parce que s'y répète la tension entre Éros et Mnémosyne d'où les pulsions tiennent leur être. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud invoque une expérience concrète bien connue de tous pour comprendre la compulsion de répétition chez le

---

849 Il y a donc trois principes à l'œuvre dans la seconde théorie freudienne des pulsions, selon Deleuze : le principe empirique de plaisir (soumission des phénomènes à un domaine) ; le principe transcendantal, Éros (fondation du domaine) ; le principe archi-transcendantal ou, comme nous allons le voir, mythique, Mnémosyne (fondement de la fondation en un sol en deçà duquel on ne remonte pas).

850 Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, *op. cit.*, p. 94.

851 *Ibid.*, p. 92.

malade. Cette référence est révélatrice : pour figurer dans l'empirique la genèse transcendantale du vivant, Freud fait appel à *l'enfance*. Il est bien connu que l'enfant aime les répétitions. Ou plutôt, justement, on ne sait trop s'il les aime : nous devons plutôt dire qu'il les recherche, mieux, qu'il les répète. Voilà la caractéristique qui nous étonne chez l'enfant : il semble répéter pour répéter. Non répéter pour le plaisir, puisqu'il répète souvent des expériences douloureuses, sans qu'on y décèle la moindre modification affective. Tout le monde a déjà rencontré un enfant qui revit, imaginativement, une situation d'effroi – juste, semble-t-il, pour pouvoir dire : « a peur ». Il est frappant que les enfants aiment à revoir, et à revoir encore, les passages de dessins animés qu'ils refusent de voir au moment même où ils leur sont présentés : « a peur ». Que se passe-t-il ? La répétition est bien au-delà du principe de plaisir : tout se passe comme si, chez l'enfant, elle achevait une tâche commencée à sa naissance, à savoir la liaison de l'énergie psychique. L'enfant y conquiert la durée ou la temporalité comme processus d'écart, au sein duquel l'enfant apprend à différer la pure jouissance de la chose.<sup>852</sup> Il apprend à prendre du *temps* pour satisfaire ses pulsions, il les lie d'une certaine manière, et construit ainsi son régime propre de plaisirs. Cet apprentissage ne va pas sans renoncements plus ou moins douloureux. Mais c'est la gestion d'une douleur pour en éviter une plus grande encore, celle de ne pouvoir satisfaire aucune pulsion, accéder à aucun plaisir, parce qu'on ne veut que l'impossible plaisir absolu (d'où le caractère étrange de cette compulsion à répéter les expériences effrayantes). En ce sens, la répétition, dans l'enfance, est bien au-delà du principe de plaisir : au-delà de la dualité plaisir/souffrance, apprentissage d'une vie psychique dans laquelle le plaisir et la douleur pourront seulement être ressentis. L'exemple des répétitions dans l'enfance permet de figurer la genèse, en ce sens qu'il effectue pour son compte sa propre institution : il ne cesse de répéter l'événement originaire jusqu'à ce que la liaison soit assurée.<sup>853</sup>

Nous devons donc dire que la compulsion de répétition présente un double caractère paradoxal : d'un côté elle est insoumise au principe de plaisir, puisqu'elle traduit un conflit qui remet en cause la liaison constitutive du psychisme comme soumis nécessairement à ce principe ; mais d'un autre côté, la métapsychologie, pour ne pas dire la spéculation métaphysique de Freud, assure

---

852 Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud prend l'exemple de l'enfant qui joue à lancer un jouet par dessus son lit, derrière les rideaux, puis qui les rapporte, poussant pour exclamations de véritables signifiants : « parti », « voilà » ; « fort », « da ». Freud écrit : « L'interprétation du jeu ne présentait plus alors de difficulté. Le jeu était en rapport avec les importants résultats d'ordre culturel obtenus par l'enfant, avec le renoncement pulsionnel qu'il avait accompli (renoncement à la satisfaction de la pulsion) pour permettre le départ de sa mère sans manifester d'opposition. Il se dédommageait pour ainsi dire en mettant lui-même en scène, avec les objets qu'il pouvait saisir, le même "disparition-retour". [...] Le départ de la mère n'a pas pu être agréable à l'enfant ou même seulement lui être indifférent. Comment concilier avec le principe de plaisir qu'il répète comme jeu cette expérience pénible ? [...] On voit bien que les enfants répètent dans le jeu tout ce qui leur a fait dans la vie une grande impression, qu'ils abrégissent ainsi la force de l'impression et se rendent pour ainsi dire maîtres de la situation. Mais d'autre part, il est bien clair que toute leur activité de jeu est influencée par le désir qui domine cette période de leur vie : être grand, pouvoir faire comme les grands. » *Ibid.*, p. 59-62.

853 Voir *ibid.*, p. 86-87.

la pleine et entière domination du principe de plaisir dans l'absolu de l'unité originelle et finale, et comprend la compulsion de répétition comme un refus du plaisir limité et une volonté de plaisir absolu, ce qui est bien au-delà de notre plaisir actuel, c'est-à-dire de la domination du principe empirique.

Quelles sont les conséquences de cette découverte ? Nous avons rappelé à l'instant la valeur exemplaire de l'enfance ; à l'autre pôle, nous trouvons le malade, dont l'activité de liaison échoue. Que signifie cet échec ? L'important est qu'il est aussi, en un certain sens, une réussite. Non du point de vue du vivant, mais du point de vue de son but final. Car l'échec du vivant à s'instituer comme vivant – rythme-hésitation – est la réussite de la tendance profonde du vivant, déterminée par son but final, la mort. Que voulons-nous dire par là ? Que Freud développe dans sa dernière théorie des pulsions le caractère paradoxal de l'existence du vivant, sa dimension contradictoire et conflictuelle, dont le sujet qui compulse souffre au plus haut degré, mais qui affecte aussi le sujet « normal ». A-t-on jamais fini de répéter ? Cesse-t-on jamais de lier nos pulsions partielles ?

Sans doute faut-il conclure du fondement freudien que l'absolu est, au fond, une *illusion*. Nous tendons à le rejoindre, à réaliser cet idéal ; nous voulons, parfois, l'effectuer ici et maintenant ; nous croyons même pouvoir le vivre et accéder à ce plaisir illimité immédiatement. Mais tout ceci n'est qu'un leurre, dont nous souffrons plus ou moins, selon le degré d'illusion et de lucidité qui nous caractérise. Jamais l'absolu ne peut être présenté dans l'expérience. Le passé pur du plaisir absolu, c'est la mort, c'est-à-dire, pour Freud, ce dont on ne fait pas l'expérience. La mort vient toujours après la vie ; notre expérience nous situe toujours en deçà d'elle. L'absolu du plaisir, le fondement dégagé par Freud dans l'état antérieur ou la grande unité à venir : ce n'est qu'une illusion. Mais c'est une illusion nécessaire, constitutive, inhérente au vivant comme vivant. Car sans elle, le vivant ne tendrait à rien du tout, il ne vivrait pas, il ne serait pas orienté vers un but dont son activité de liaison témoigne. La vie est un *paradoxe* insoluble, coincée entre une illusion qu'elle doit repousser et un idéal qu'elle doit poursuivre. Plus exactement, le vivant ne réalise son but final que lorsqu'il l'accepte comme idéal, c'est-à-dire comme irréalisable, acceptant du même coup la nature paradoxale de son existence. Le refoulement a-t-il jamais signifié autre chose que ce procédé de renoncement originaire à l'absolu ? Et le travail analytique ne propose-t-il pas une répétition de ce refoulement, de telle sorte qu'il soit accepté par le sujet, et avec lui la culture humaine comme institution paradoxale du vivant ? Il y a dans *Au-delà du principe de plaisir* quelque chose de sublime et de désespérant à la fois, avec cette découverte d'une humanité qui ne se réalise qu'en renonçant à atteindre le but de cette réalisation. Freud oscille entre le sentiment d'avoir touché à l'absolu dans la compréhension profonde du vivant et la déception de trouver au cœur de cet absolu

un paradoxe qui le dévisage à jamais comme l'impossible par excellence. Rien ne le montre mieux que la fin du chapitre 5 :

Beaucoup d'entre nous trouveront peut-être difficile de renoncer à la croyance qu'il y a, dans l'homme lui-même, une pulsion de perfectionnement qui l'a amené aujourd'hui à ce niveau de réalisation intellectuelle et de sublimation éthique, pulsion dont on est en droit d'attendre qu'elle se charge de le faire devenir surhomme. Pourtant je ne crois pas en l'existence d'une telle pulsion interne et je ne vois aucun moyen de ménager cette bienfaisante illusion. Le développement de l'homme jusqu'à présent ne me paraît pas exiger d'autre explication que celui des animaux et si l'on observe, chez cette minorité d'individus humains, une poussée inlassable à se perfectionner toujours plus, on peut la comprendre sans mal comme la conséquence du refoulement pulsionnel sur quoi est bâti ce qui a le plus de valeur dans la culture humaine. La pulsion refoulée ne cesse jamais de tendre vers sa satisfaction complète qui consisterait en la répétition d'une expérience de satisfaction primaire ; toutes les sublimations ne suffisent pas à supprimer la tension pulsionnelle persistante ; la différence entre le plaisir de satisfaction exigé et celui qui est obtenu à l'origine de ce facteur qui nous pousse, ne nous permet jamais de nous en tenir à une situation établie mais nous « presse, indompté, toujours en avant », selon les mots du poète (Méphisto, dans *Faust*, acte I, scène IV). La voie rétrograde qui conduit à la pleine satisfaction est, en règle générale, barrée par les résistances qui maintiennent les refoulements de sorte qu'il ne reste plus d'autre solution que de progresser dans l'autre direction de développement qui est encore libre, sans l'espoir d'ailleurs de pouvoir achever le processus et atteindre le but.<sup>854</sup>

Freud dégage ainsi une conception générale du vivant dans laquelle il fonde sa théorie de la vie psychique. Il est alors possible de fonder les processus de pensée dont Freud était parti. Ceux-ci trouvent leurs conditions dans le renoncement du vivant à l'illusion d'absolu, à l'espoir d'une satisfaction immédiate de ses pulsions. L'individu vivant assure son existence et sa pensée d'un même geste, en différant son plaisir et en l'organisant en satisfactions relatives et détournées. Mais cette démystification qui ouvre le vivant à la vie et à la pensée n'est pas simple, elle est complexe et originale. Car abandonner l'illusion d'absolu, c'est précisément cesser de croire que cet abandon

---

854 *Ibid.*, p. 96-97. Voir aussi p. 100 : « Nous avons échafaudé un ensemble de conclusions en nous fondant sur la présupposition que tout être vivant meurt nécessairement par des causes internes. Si nous avons fait l'hypothèse sans nous poser plus de questions, c'est justement qu'elle ne nous apparaît pas comme une hypothèse. Elle ne fait que reprendre une idée qui nous est habituelle et dans laquelle nos poètes nous confirment. Peut-être avons-nous adopté une telle croyance parce que nous y trouvons quelque réconfort. Si de toute façon nous devons mourir et auparavant perdre par la mort ceux qui nous sont les plus chers, nous nous soumettons plus volontiers à une loi naturelle inexorable, à la grande 'Ανάγκη, qu'à un hasard auquel nous aurions peut-être pu échapper. Mais il se peut que cette croyance à la nécessité interne de la mort ne soit encore qu'une des illusions que nous nous sommes forgées "pour supporter le fardeau de l'existence". »

rendra libre et heureux une fois pour toutes ; sortir de l'illusion dont la croyance trop forte conduit à la compulsion de répétition, c'est sortir de l'illusion que l'on pourrait en sortir et l'accepter comme illusion nécessaire et constitutive de la vie. Quelles sont les conséquences de cette conception sur le plan de la pratique thérapeutique ?

## 2) Problèmes thérapeutiques : pratique de la liberté en psychanalyse

Jusqu'à présent, nous n'avons vu dans la question de la répétition qu'un phénomène singulier, un symptôme particulier parmi d'autres possibles, présentés au médecin. En réalité, la répétition concerne l'ensemble de la psychanalyse comme entreprise clinique. Il n'est pas exagéré de dire que toute pratique thérapeutique, en psychanalyse, tourne autour de la répétition, qui en est à la fois le moteur et le problème. Il s'y joue tout autant l'échec que la réussite de la cure. Laplanche et Pontalis ont relevé ce point avec clarté, dans l'article « Compulsion de répétition » de leur *Vocabulaire de la psychanalyse*, qu'ils exposent en trois points. Premièrement, certaines maladies – les névroses obsessionnelles, par exemple – procèdent par réitération scrupuleuse de certains gestes. Deuxièmement, plus profondément, les symptômes qui permettent d'identifier la pathologie procèdent d'un *retour* du refoulé, c'est-à-dire d'une répétition, bien que différée, de la pulsion refoulée, et donc d'une répétition de l'échec du refoulement. Troisièmement, plus directement, la cure est fondée sur une théorie et une pratique de la répétition, qui porte le nom de « transfert ».<sup>855</sup> C'est sur ce troisième point que toutes les difficultés liées à la question de la répétition, en particulier sous son aspect compulsif, se concentrent, et que Freud mobilise ses spéculations métaphysiques concernant la fondation de la vie psychique pour en dégager les enjeux proprement pratiques.

Sous sa forme la plus générale, le transfert consiste à répéter dans la situation spécifique de l'analyse le refoulement dont l'échec a conduit le patient à présenter des symptômes pathologiques.<sup>856</sup> La figure la plus connue de cette situation est la transposition des rapports familiaux de la prime enfance sur la personne de l'analyste : « dans le transfert s'actualise l'essentiel du conflit infantile ».<sup>857</sup> Ainsi, Freud lui-même sera, pour sa patiente Dora, âgée de 18 ans, un substitut de « M.K. », cet ami du père de Dora qui lui avait fait des avances. Pour le dire vite et

---

855 Voir Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., « Compulsion de répétition », p. 86-87.

856 Laplanche et Pontalis relèvent que « la notion [de transfert] a pris pour de nombreux auteurs une extension très large, allant jusqu'à désigner l'ensemble des phénomènes qui constituent la relation du patient au psychanalyste ». *Ibid.*, « Transfert », p. 492.

857 *Ibid.*, p. 496.

simplement, Dora répétera l'histoire des investissements qui avaient pour objet M. K. et dont le refoulement avait provoqué la pathologie. Le cas de l'analyse de Dora nous permet de mettre en évidence le problème qui, pour Freud, accompagne les phénomènes de transfert dans le processus thérapeutique. Comme le relèvent Élisabeth Roudinesco et Michel Plon, « c'est à l'occasion de l'analyse de Dora (Ida Bauer) en 1905 que Freud fait véritablement sa première expérience, négative, de la matérialité du transfert » ; c'est ainsi dans le *Fragment d'une analyse d'hystérie* (étude du cas Dora), plus exactement dans la « Postface », que Freud thématise les questions et enjeux du transfert dans le processus thérapeutique.<sup>858</sup> Il convient de relever que le transfert apparaît à Freud à la fin d'une thérapie qui échoue. C'est parce que la cure de Dora est inachevée, incomplète, interrompue par la patiente elle-même, que le transfert vient à poser problème et, tout simplement, à apparaître comme tel. Que se passe-t-il avec Dora ? Ce qui menace toute analyse : l'incapacité du médecin à discerner la nature du transfert en cours et à s'en rendre maître pour le détruire.

À la fin du *Fragment*, Freud raconte la dernière séance de l'analyse. Dora a décidé de ne plus venir. Freud lui suggère tout de même de travailler. Freud prend appui sur la formule par laquelle Dora lui annonce sa décision pour tirer une interprétation générale de la pathologie et en dégager les véritables motifs : l'amour de Dora pour M. K., sa jalousie vis-à-vis des avances faites par ce dernier à d'autres femmes et, enfin, la vengeance qu'elle ne cesse pas d'exercer à son encontre et par laquelle seule elle soulage le complexe libidinal qu'elle a investi sur l'ami de son père.<sup>859</sup> Dora l'écoute patiemment, sans le contredire – ce qui, chez elle, est inhabituel –, s'en va et ne revient pas. Freud en conclut qu'elle a répété avec lui, au cours de la cure, le contenu de ce qu'il vient de mettre au jour : mais cette conclusion vient trop tard, Freud n'ayant pu la tirer à temps et en faire part à Dora assez tôt dans la cure pour engager une mise à nu de la répétition, une traduction dans la conscience de ce transfert inconscient, afin d'en rompre le processus pathogène. Freud a cru, au cours de la cure, être seulement le substitut du père de Dora ; il n'a pas vu qu'une autre histoire venait se nouer à cette histoire infantile et la recharger – la répéter –, lui donnant une nouvelle vie, dont la relation thérapeutique n'était que le prolongement et, à nouveau, la reconduction. Notre propos n'est pas ici de discuter les diverses interprétations psychanalytiques de ce phénomène ; ni de dégager de manière exhaustive la théorie du transfert et ses évolutions chez Freud ; ni même d'en chercher une lecture chez Deleuze. Nous considérerons plutôt les enjeux conceptuels que recèlent

858 Élisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de psychanalyse*, op. cit., « Transfert », p. 1088. Le terme était jusqu'alors utilisé par Freud, dans les *Études sur l'hystérie* et *L'interprétation des rêves*, « sous l'angle d'un déplacement d'investissement au niveau des représentations psychiques plutôt que comme composante de la relation thérapeutique. »

859 Voir Freud, *Dora. Fragment d'une analyse d'hystérie*, trad. F. Kahn et F. Robert, paru dans Freud, *Cinq psychanalyses*, J. Laplanche (éd.), Paris, PUF, Quadrige, 2008, p. 124-128.

les problèmes posés par le transfert, dans le cadre général de la tâche d'une pratique thérapeutique et pour notre sujet précis des modalités de libération de la pensée.

Avec le cas Dora, Freud se heurte à un paradoxe qu'il ne cessera d'approfondir : le transfert permet et empêche tout à la fois la guérison. Dégageant la spécificité de la cure analytique par opposition à d'autres traitements thérapeutiques, Freud l'identifie d'abord dans la capacité du psychanalyste à détruire le transfert. Dans un premier temps, l'interprétation des symptômes proposée par l'analyste à l'analysé rend le premier désagréable au second et interrompt sa tendance à ce que Freud appellera plus tard « l'amour de transfert », c'est-à-dire tout simplement l'amour du malade pour l'analyste. Mais le problème est que cette même activité destructrice du psychanalyste et la relation qu'elle entraîne sont elles-mêmes des formes de transferts, à un second niveau. Il ne suffit donc pas au psychanalyste de proposer des interprétations à son patient pour éviter les dangers du transfert, il lui faut également dégager la relation médecin/malade qui se noue au cours de ces interprétations. Freud dégage ici ce qui fait à proprement parler problème dans le transfert : ce n'est pas seulement le risque que le patient tombe amoureux de son médecin, ni qu'il le haïsse, c'est le fait même de l'investissement libidinal mis en jeu dans la cure. En général, cet investissement risque à chaque instant de bloquer la cure, dans la mesure où le patient y est empêché de le traduire dans sa conscience et risque de le subir inconsciemment, recréant une situation pathogène. Une telle répétition, Freud l'appellera « névrose de transfert ». Son génie est alors de concevoir ces menaces et risques d'échec comme autant de chances de réussite de la cure, dans la mesure où la vie affective y est en jeu. D'une part, la répétition des situations de départ problématiques permet de mettre au jour, dans le cadre particulier de la thérapie, ce qui était inconscient et caché au regard autrefois. D'autre part cette répétition atteste d'une prise de conscience qui n'est pas toute théorique et détachée, pour le dire vite « intellectuelle ». La prise de conscience est en réalité bien plus qu'une traduction de l'inconscient dans le conscient. C'est une véritable reprise affective du problème, qui seule permet de miser sur un intérêt du patient pour ce qui se passe au cours de la cure et d'en tirer une modification effective de son comportement, jusqu'à la guérison. Ainsi la résistance conséquente au transfert est à la fois le problème et la solution de la thérapie, une fois celle-ci conçue depuis l'idée de répétition affective. Il faut d'ailleurs y voir la raison pour laquelle d'autres formes thérapeutiques peuvent soigner les névroses et en même temps provoquer des effets de dépendances vis-à-vis des soins dispensés : parce qu'il y a un transfert, c'est-à-dire un investissement de la situation, un intérêt affectif porté sur la thérapie, en particulier sur le médecin.

Si des guérisons de névroses ont lieu aussi dans des établissements où le traitement psycho-

analytique est exclu, si l'on a pu dire que l'hystérie est guérie non par la méthode, mais par le médecin, s'il se produit habituellement une sorte de dépendance aveugle et d'enchaînement durable du malade au médecin qui l'a libéré de ses symptômes par suggestion hypnotique, alors il faut voir l'explication scientifique de tout cela dans les transferts auxquels le malade procède régulièrement sur la personne du médecin. La cure psychanalytique ne crée pas le transfert, elle ne fait que le mettre à découvert, comme tout ce qui est caché d'autre dans la vie d'âme.<sup>860</sup>

Comment Freud conçoit-il alors la possibilité de faire du transfert une solution plutôt qu'un problème ? La réponse à cette question n'a pas cessé d'être elle-même problématique, non seulement chez Freud, mais aussi dans l'ensemble du mouvement psychanalytique. La solution apportée dans la « Postface » au cas Dora sera d'une part de deviner les multiples transferts assez tôt pour qu'ils ne se développent pas jusqu'à un point de non-retour et, d'autre part, de miser sur la fin de la cure : après de nombreuses répétitions et interprétations faites à temps, c'est en cessant la relation médicale que le patient pourra véritablement guérir, une fois que ses symptômes ne seront plus dûs qu'à ce que Freud appellera une « névrose de transfert ». On voit ce que cette solution a d'insatisfaisant : premièrement, elle laisse dans un flou certain le juste moment où l'analyste peut intervenir, interrompre le transfert et l'interpréter ; deuxièmement elle laisse dans un certain flou le juste moment où l'analyse doit être arrêtée – et, plus ennuyeux encore, elle laisse en suspens la question de savoir comment le décret de la fin de l'analyse par le médecin peut lui éviter d'être lui-même inclus dans un transfert encore en cours.<sup>861</sup> Ces problèmes, Freud les posera lui-même, notamment en thématissant le « contre-transfert » qui guette l'analyste (et qu'on peut voir à l'œuvre dans Dora) : l'investissement de la situation curative, non plus par le patient, mais par le médecin lui-même.

---

<sup>860</sup> *Ibid.* p. 136.

<sup>861</sup> La solution fournie dans l'*Introduction à la psychanalyse* n'est guère plus satisfaisante : « Nous surmontons le transfert, en montrant au malade que ses sentiments, au lieu d'être produits par la situation actuelle et de s'appliquer à la personne du médecin, ne font que reproduire une situation dans laquelle il s'était déjà trouvé auparavant. Nous le forçons ainsi à remonter de cette reproduction au souvenir. » Freud est le premier à le savoir. Que signifie cette « monstration », ce « forçage » ? Comment a-t-il lieu ? En quoi évite-t-il de reconduire ce qu'il prétend éviter ? Autant de questions qu'il formule lui-même, avec le problème des névroses de transfert, dont il esquisse la singularité à la suite de cet extrait de l'*Introduction* : « N'oublions pas en effet que la maladie du patient dont nous entreprenons l'analyse ne constitue pas un phénomène achevé, rigide, mais est toujours en voie de croissance et de développement, tel un être vivant. Le début du traitement ne met pas fin à ce développement, mais lorsque le traitement a réussi à s'emparer du malade, on constate que toutes les néoformations de la maladie ne se rapportent plus qu'à un seul point, précisément aux relations entre le patient et le médecin. Le transfert peut ainsi être comparé à la couche intermédiaire entre l'arbre et l'écorce, couche qui fournit le point de départ à la formation de nouveaux tissus et à l'augmentation d'épaisseur du tronc. Quand le transfert a acquis une importance pareille, le travail ayant pour objet les souvenirs du malade subit un ralentissement considérable. On peut dire qu'on a alors affaire non plus à la maladie antérieure du patient, mais à une névrose nouvellement formée et transformée qui remplace la première. » Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1922, Petite Bibliothèque Payot, 1961, éd. 2001, p. 541-542.



Nous l'avons dit, ces questions essentielles à la réussite de la thérapie analytique ne cesseront pas de poser problème à la psychanalyse. Cependant, si elles mettent en évidence les possibles échecs de la thérapie, c'est dans la mesure où elles dévoilent du même coup les réussites et les raisons de ces succès. Car il est des situations où la thérapie se heurte à un problème plus profond, plus inquiétant, plus aigu que ces problèmes de transfert : les situations où il n'y a pas de transfert, parce que le sujet n'effectue plus d'investissements d'objet. Or, ces situations sont précisément celles où le principe de plaisir est mis en échec, dont participent les phénomènes de compulsion de répétition. Dans le transfert, Freud assiste avant tout aux conséquences d'une volonté du malade de se soigner, autrement dit de résorber la douleur et de se rapprocher du plaisir. Lorsqu'il présente la psychanalyse à Vienne dans une série de conférences, une quinzaine d'années après la parution du *Cas Dora* – soit au moment où il remanie sa théorie des pulsions, aborde la question du narcissisme (nous allons y revenir) et se prépare à affronter le problème de la compulsion de répétition et des pulsions de mort – Freud expose avec beaucoup de clarté la distinction entre deux types de pathologies, dont le premier, celui qu'il a toujours pris en considération jusqu'alors, se caractérise par les phénomènes de transfert au cours de la cure, c'est-à-dire par un intérêt du patient pour sa guérison :

Avec quelles forces travaillons-nous donc dans des cas de ce genre ? Nous comptons d'abord sur le désir du malade de recouvrer la santé, désir qui l'a décidé à entrer en collaboration avec nous ; nous comptons ensuite sur son intelligence à laquelle nous fournissons l'appui de notre intervention.<sup>862</sup>

Mais précisément, il n'y a pas seulement « des cas de ce genre ». Il existe des cas d'un autre genre, dans lesquels l'intelligence du patient est au moins aussi présente parmi les forces sur lesquelles peut compter le médecin, mais qui présentent cette singularité de ne pas être animés par « le désir du malade de recouvrer la santé ». Freud aborde ici un type d'affections auquel les phénomènes de compulsion de répétition nous ont introduit et qui met en question la possibilité d'une guérison et avec elle la conception freudienne du psychisme : les affections narcissiques – mélancolie, paranoïa, schizophrénie, démence précoce, etc.<sup>863</sup>

En effet, les phénomènes de compulsion de répétition diffèrent radicalement de la seule répétition constitutive du transfert. Car celle-ci repose sur la condition d'un principe de plaisir

---

<sup>862</sup> Freud, *Introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 533.

<sup>863</sup> Cette liste varie selon les classifications.

depuis lequel seul il est possible de déterminer des orientations thérapeutiques. Le sujet était guérissable dans la mesure où ses symptômes étaient l'expression d'un conflit entre les pulsions sexuelles et les pulsions du Moi qui le constituaient, dont il s'agissait de trouver la règle de composition et d'harmonisation idéale, fondée sur le principe de plaisir : que ce soit en desserrant l'étau de la censure ou en trouvant les modalités de sublimation permettant d'entériner le refoulement et de préserver l'intégrité du Moi. Mais lorsqu'il y a compulsion de répétition, le problème tient à ce que les pulsions qui s'y manifestent ne semblent pas répondre au principe de plaisir. Le sujet répète, mais il ne répète pas une situation conflictuelle dont il chercherait la solution, tendu vers une harmonie à trouver. Il répète quelque chose de plus profond que tout conflit, il répète des pulsions qui ne semblent pas chercher une satisfaction empirique, un plaisir ici et maintenant. Nous en avons dégagé la raison. La répétition est celle d'un événement qui a toujours déjà eu lieu et n'a donc jamais eu lieu dans l'expérience, puisqu'il en marque la condition, à savoir l'apparition du vivant comme paradoxe. Or face à une telle répétition, l'analyste est démuni. Car le seul plaisir qui semble résoudre cette souffrance, c'est un plaisir transcendant, celui de l'absolu, où le vivant trouve la mort.<sup>864</sup> Et l'analyste est démuni dans la mesure où la vie psychique apparaît elle-même démunie : sans raison, sans point d'appui, sans fin autre que sa propre suppression.

Avec l'étude du transfert, nous pouvons comprendre la traduction technique et pratique de la spéculation métaphysique de Freud dans *Au-delà du principe de plaisir*. La compulsion de répétition débout toute tentative de produire un transfert, parce qu'elle n'est pas l'expression d'une résistance du sujet à sa libido. Ce qui est en jeu n'est pas une énergie liée et cherchant systématiquement un plaisir empirique, c'est-à-dire acceptable pour l'individu vivant, mais une énergie déliée qui ne répond pas aux appels de satisfaction empirique, parce qu'elle cherche l'absolu. Les pulsions de mort exhibées dans la compulsion de répétition ne laissent donc aucune prise à l'analyste, parce qu'elles ne laissent de prise à rien ni à personne ici-bas, et sûrement pas au moi lui-même. C'est pourquoi Freud est conduit à distinguer deux types de pathologies, les névroses de transfert et les affections narcissiques. Les premières relèvent du modèle de la répétition constitutive du transfert, autrement dit touchent une vie pulsionnelle déjà liée et soumise au principe de plaisir : elles sont dues à des conflits internes au sujet, qui en supposent l'unité et tendent à la maintenir, répondant par conséquent au principe de plaisir empirique et aux hiérarchies qu'il institue – la maladie met en cause certains faits de plaisir, certaines hiérarchies actuelles, mais précisément au nom d'un autre plaisir et d'une autre hiérarchie impliquant renoncements et arrangements nouveaux. Les secondes,

---

<sup>864</sup> D'où la conclusion pleine d'effroi tirée par Freud : « Le principe de plaisir semble être en fait au service des pulsions de mort. » *Au-delà du principe de plaisir*, op. cit., p. 127.

les affections narcissiques, relèvent au contraire d'une expérience à laquelle les phénomènes de compulsion de répétition nous ont donné accès. Et « ces malades, paranoïaques, mélancoliques, déments précoces, restent réfractaires au traitement psychanalytique. »<sup>865</sup> Ces malades ont une intelligence comparable à celle déployée par les névrosés de tous styles. Mais à la différence que leur libido semble détachée de tout objet et n'investit pas la relation médecin/malade : sans cet investissement, la cure est d'emblée vouée à l'échec. Freud écrit en effet que

Lorsque le malade est sur le point d'engager la lutte normale contre les résistances dont notre analyse lui a révélé l'existence, il a besoin d'une puissante impulsion qui fasse pencher la décision dans le sens que nous désirons, c'est-à-dire dans la direction de la guérison. Sans cela, il pourrait se décider en faveur de la répétition de l'issue antérieure et infliger de nouveau le refoulement à ce qui avait été amené à la conscience. Ce qui décide de la solution de cette lutte, ce n'est pas la pénétration intellectuelle du malade – elle n'est ni assez forte ni assez libre pour cela –, mais uniquement son attitude à l'égard du médecin.<sup>866</sup>

Pourquoi appeler de telles affections des affections « narcissiques » ? Parce que les malades tendent à retrouver l'état narcissique premier d'avant la constitution du Moi, qui fut produit par différenciation d'avec le Ça et la réalité extérieure, c'est-à-dire d'avant la structuration de la libido en libido du Moi et libido d'objet. Cet état premier est celui d'une indistinction de la vie pulsionnelle : c'est l'état-limite d'une vie pulsionnelle sans écarts, détours, retards. Or cet état est impossible à retrouver : la vie pulsionnelle y serait indifférenciée, son énergie purement déliée et libre, autrement dit matérielle. La question du narcissisme ne laisse pas d'interroger la psychanalyse. Le narcissisme désigne-t-il un stade infantile de constitution du Moi, une unification des pulsions partielles, comme le suppose Freud durant les années de la première topique qui voient apparaître l'article fondateur *Pour introduire le narcissisme* (1914) ?<sup>867</sup> Ou renvoie-t-il à ce « premier état de la vie, antérieur même à la constitution d'un moi, et dont la vie intra-utérine serait l'archétype », comme il arrive à Freud de le sous-entendre dans les textes de la seconde topique ?<sup>868</sup> C'est à bon droit que Laplanche et Pontalis contestent cette dernière signification du terme « narcissisme primaire », qui prévaut dans la psychanalyse : « sur le plan des faits », on voit mal comment ce stade pourrait avoir lieu,

---

865 Freud, *Introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 535.

866 *Ibid.*, p. 543-545.

867 En ce sens la personne propre fait office de choix d'objet, au même titre que n'importe quel objet : Freud est donc conduit à distinguer un type libidinal par étayage (objet extérieur comme objet d'investissement libidinal et point de concentration des pulsions partielles) et un type narcissique (objet=personne propre). Voir Freud, *Pour introduire le narcissisme*, repris dans Freud, *La vie sexuelle*, trad. D. Berger, J. Laplanche, et alii, Paris, PUF, 1969, 12<sup>e</sup> éd., 1999, p. 93.

868 Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de Psychanalyse*, op. cit., « Narcissisme primaire et secondaire », p. 254.

sinon à actualiser l'absolu – ce qui est impossible. Il est donc nécessaire de réserver le terme de « narcissisme » à la première signification, celle qui renvoie à un stade de constitution du Moi qui n'est ni le premier moment de la vie humaine ni un moment an-objectal.<sup>869</sup> On peut conserver l'acception du terme « narcissisme secondaire » pour le processus de désinvestissement d'objets et de report de la libido sur le Moi : les affections narcissiques désignent la radicalisation de ce processus dans une tentative de désinvestissement complet des objets et de report entier de la libido sur le Moi. Le sujet tend à y satisfaire sa libido indépendamment de tout rapport à autrui, sur un mode *exclusivement* narcissique. C'est pourquoi le Moi prend dans ces pathologies une ampleur démesurée et tend à se confondre avec le monde (délire des grandeurs, psychose paranoïaque, dissociation en personnalités multiples, etc.). Autrement dit, ce narcissisme secondaire, dans ses formes les plus radicales et donc pathologiques, est fondé sur *l'illusion* d'une pleine satisfaction de la libido sans renoncement aucun ni conflit, comme si toutes les pulsions pouvaient être réalisées indépendamment de moyens particuliers – et donc de retards, de détours, de médiations qui les font durer et les rapportent au réel. La perte de réalité s'ancre dans l'illusion d'un Moi tout puissant. Cette illusion, pour le sujet, est le seul recours à l'impossibilité de satisfaire ses pulsions au moyen d'objets du monde. Si Freud revient, au cours de son œuvre, de plus en plus sur ces pathologies, ce n'est pas seulement parce qu'elles sont graves pour le patient qui les subit. C'est aussi et surtout parce qu'elles lui posent problème, à lui thérapeute. C'est d'ailleurs une des raisons de leur gravité, aux yeux de Freud : elles ne peuvent pas être soignées, car le malade ne le veut pas, lui qui est trop narcissique que pour s'intéresser aux conseils du médecin. Pas plus que d'autres *moyens* de satisfactions possibles – selon la définition freudienne de « l'objet » pulsionnel<sup>870</sup> –, le médecin n'importe aucunement au malade : il lui est *indifférent*.

L'observation montre que les malades atteints de névrose narcissique ne possèdent pas la faculté du transfert ou n'en présentent que des restes insignifiants. Ils repoussent le médecin, non avec hostilité, mais avec indifférence.<sup>871</sup>

Nous nous trouvons ici devant un type de pathologie auquel la compulsion de répétition nous a donné accès : celui dans lequel le vivant veut actualiser l'absolu, ce qui ne peut être vécu que sur un mode contradictoire et producteur de souffrance. Nous comprenons mieux pourquoi ces maladies ne laissent pas de prises au thérapeute. La majeure partie d'énergie psychique est désinvestie des

---

<sup>869</sup> Voir *ibid.*, p. 255.

<sup>870</sup> Voir par exemple Freud, « Pulsions et destins des pulsions », dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 18-19 : « L'objet de la pulsion est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but. »

<sup>871</sup> Freud, *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 546.

objets, c'est-à-dire déssexualisée, de telle sorte que l'analyste est devant une énergie neutre et indifférente. Le sujet malade n'offre pas de prise, parce qu'il n'investit pas la relation thérapeutique, parce qu'il n'investit rien du tout, sinon l'état illusoire de pure liberté énergétique. Il apparaît froid, indifférent, neutre à toutes les suggestions empiriques, à toutes les tentatives de reconstitution d'une vie psychique relative, c'est-à-dire normale.

C'est pourquoi ils [« les malades atteints de névrose narcissique »] ne sont pas accessibles à son influence [celle du médecin] ; tout ce qu'il dit les laisse froids, ne les impressionne en aucune façon ; aussi ce mécanisme de la guérison, si efficace chez les autres et qui consiste à ranimer le conflit pathogène et à surmonter la résistance opposée par le refoulement, ne se laisse-t-il pas établir chez eux. Ils restent ce qu'ils sont. Ils ont déjà fait de leur propre initiative des tentatives de redressement de la situation, mais ces tentatives n'ont abouti qu'à des effets pathologiques. Nous ne pouvons rien y changer. [...] Ne présentant pas le phénomène du transfert, les malades en question échappent à nos efforts et ne peuvent être guéris par les moyens dont nous disposons.<sup>872</sup>

L'analyste ne peut plus guère tabler sur une répétition maîtrisée, puisqu'il se trouve devant une répétition qui va au-delà du principe empirique de plaisir, une répétition de la douleur originaire d'exister, c'est-à-dire du paradoxe de la décharge et de la tension constitutif de la vie pulsionnelle. La répétition ne répète rien, aucun événement empirique, aucune situation infantile, elle est répétition libre et pure du paradoxe de notre existence, illusion suprême de notre désir de revivre cet événement originaire qu'est la genèse transcendante du vivant.

### *3) De l'illusion de la liberté à l'expérience de la mort*

Les spéculations métapsychologiques de Freud aboutissent à la mise en cause de l'effectivité de la thérapie analytique, parce qu'elles rencontrent cet état d'indifférence dans la relation de l'analyste et de l'analysé. Un tel état ne manque pas d'advenir dans une situation bien précise, celle de la compulsion de répétition et des affections narcissiques où prévalent les pulsions de mort. Le problème est que cet affrontement affecte plus largement la conception analytique de la vie psychique dans son ensemble et, partant, la possibilité même d'une thérapeutique. Elle ouvre la psychanalyse à la menace, virtuellement enveloppée dans les névroses, en particulier dans les névroses de transfert, et actualisées dans les affections narcissiques, d'une répétition pure qui soit répétition insupportable et incompréhensible de cet événement originaire où la vie vient de la

---

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 547.

matière inerte comme procédé d'institution d'un mourir qui dure, retournant à cet état premier ou tenant à le réinstaurer. C'est toute la vie psychique, et partant toute analyse qui se trouve menacée par l'état d'indifférence des affections narcissiques et par la compulsion de répétition. Il arrive en effet que, en situation analytique où une simple névrose est soignée, une répétition aussi dangereuse que les compulsions indifférentes advienne. Dans le cas où le transfert est trop fort, c'est-à-dire où le médecin ne parvient pas à « forcer » la conscience du patient à s'en détacher, ne sommes-nous pas devant une compulsion de répétition qui définit le fond d'un vivant n'acceptant pas le paradoxe qui le constitue ? Freud se heurte au sans-fond de la répétition originaire qui institue le vivant sans raison, même pas celle du plaisir absolu, puisqu'il s'agit là d'une mort qui n'offre cette raison que paradoxalement, dans l'abolition du vivant.

Il importe de bien comprendre que Freud voit dans cet état antérieur ou futur une pure illusion. Sans cela, nous sommes tentés d'aller trop vite dans notre lecture de l'interprétation deleuzienne de Freud. En effet, Deleuze formule une critique, de ce qu'il appelle le « modèle matériel qui préside à la théorie de la répétition » en psychanalyse.<sup>873</sup> Chez Freud, il y aurait une conception de la répétition fondée sur la croyance en un retour de la vie à un état antérieur de la matière inerte, au mythe d'un passé pur comme « ancien présent », à l'existence d'un plaisir absolu vers lequel toute pulsion vivante serait tendue et par lequel elle serait, en définitive, réglée. Or la conception freudienne de ce modèle est plus complexe ; et la critique de Deleuze aussi.

Jamais Freud n'a cru, au sens fort de ce terme, à ce modèle. Pas plus qu'il n'a pensé que la compulsion de répétition et les affections narcissiques – schizophrénie, délire des grandeurs, paranoïa, etc. – répétaient un tel état antérieur ou le retrouvaient. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'il a précisément dénoncé une telle croyance, et démontré, que ce modèle désignait un idéal, c'est-à-dire au fond une *illusion*. De même, c'est Freud qui a vu dans une telle illusion une dimension constituante de l'existence, par laquelle seule le vivant pouvait vivre, en créant pour son compte les représentations de sa propre vie et de sa propre mort, en inventant autant de mythes et d'histoires de son apparition et de sa manière de mourir. C'est Freud qui a vu dans cette illusion transcendante un long avenir, celui de l'humanité. Deleuze écrit qu'

il est inévitable que les deux références [à la réalité de notre expérience limitée et à la virtualité de la mort comme passé pur absolu] se confondent, et que le passé pur retombe ainsi dans l'état d'un ancien présent, fût-il mythique, reconstituant l'illusion qu'il était censé dénoncer, ressuscitant cette illusion d'un originaire et d'un dérivé.<sup>874</sup>

<sup>873</sup> Voir Deleuze, *DR*, p. 147 et suivantes.

<sup>874</sup> *Ibid.*, p. 145.

De telles lignes sont éminemment freudiennes : la dénonciation du mythe, la critique du passé pur – transcendantal – comme ancien présent (c'est-à-dire comme ayant été autrefois présenté dans l'expérience), la conception de la confusion entre les deux références pulsionnelles du vivant, l'illusion qui en découle sur l'originaire et le dérivé sont des éléments dégagés par Freud, comme nous venons de le voir. Par conséquent, quand Deleuze fait la critique du modèle matériel de la mort et de la répétition, il fait la critique de Freud, mais autant au sens du génitif subjectif que du génitif objectif. Car Freud avait déjà entrepris cette critique, comme étant la sienne propre et avec lui de l'humanité tout entière.

Que veut alors dire Deleuze lorsqu'il semble reprocher à Freud la compréhension psychanalytique de cette illusion constitutive du vivant ? On remarquera d'abord que Deleuze est étonné par la conception freudienne de la mort, tout en marquant la profondeur de Freud à cet égard. Quelque chose ne convient pas au vitalisme de Deleuze dans cette conception profonde, mais dont il est délicat d'énoncer la nature :

[...] de toute façon la mort, déterminée comme retour qualitatif et quantitatif du vivant à cette matière inanimée, n'a qu'une définition extrinsèque, scientifique et objective ; Freud refuse bizarrement toute autre dimension de la mort, tout prototype ou toute présentation de la mort dans l'inconscient, bien qu'il concède l'existence de tels prototypes pour la naissance et la castration.<sup>875</sup>

Nous devons lire ce texte de très près : Deleuze ne dit pas que Freud a cru à la définition extrinsèque, scientifique et objective de la mort ; il écrit que Freud a refusé toute autre dimension, tout prototype ou toute présentation de la mort. Nous avons vu à l'instant pourquoi Deleuze manifeste cette prudence, à propos d'une supposée « croyance » de Freud à son propre modèle. La critique doit porter strictement sur le refus de Freud de dégager un autre modèle. Et en effet, Deleuze reproche moins à Freud sa croyance que son réductionnisme :

Or, la réduction de la mort à la détermination objective de la matière manifeste ce préjugé d'après lequel la répétition doit trouver son principe ultime dans un modèle matériel indifférencié, par-delà les déplacements et déguisements d'une différence seconde ou opposée.<sup>876</sup>

---

<sup>875</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 147-148.

Dans *L'anti-Œdipe*, Deleuze et Guattari seront plus clairs encore au sujet du rapport de Freud à son « modèle matériel » :

Freud ne cachait pas ce dont il est vraiment question avec l'instinct de mort : il n'est question d'aucun fait, mais seulement d'un principe, question de principe. L'instinct de mort est pur silence, pure transcendance, non donnable et non donné dans l'expérience.

La critique ne porte pas sur la croyance, mais sur un préjugé qui veut un principe transcendant. Notre question doit donc être : que veut Freud lorsqu'il établit le modèle matériel de l'indifférencié ? La réponse est dans ce qui précède. Freud construit une certaine conception de la vie comme paradoxe. Il n'affronte la menace d'indifférence et de dissolution de la pensée qu'en l'inscrivant dans une tendance illusoire constitutive de la vie même. Il fait de cette menace un risque inhérent à la vie, un risque définitoire de la vie, une ultime illusion propre à la vie.

Pour Freud, l'illusion dont il fallait se débarrasser n'était pas l'illusion d'absolu, mais celle-ci : nous pourrions nous débarrasser de nos illusions, alors que celles-ci sont nécessaires et constitutives de notre nature d'êtres vivants. Nous sommes malades, définitivement, parce qu'il est de notre condition de souffrir l'existence autant que d'en jouir – alors tout n'est qu'affaire d'aménagements et d'améliorations relatives. La psychanalyse freudienne voit dans l'illusion de l'absolu une illusion constitutive de notre nature, et appelle à notre lucidité ultime : prenons conscience de notre nature pulsionnelle et acceptons l'impossibilité de guérir. En ce sens Freud a perdu l'idéal kantien. Précisément parce qu'il a pris au sérieux le mot de Kant selon lequel les illusions sont inhérentes à notre nature, il ne croit plus en cet espoir manifesté dans la représentation de l'absolu comme but final de l'existence. Bien plus, n'est-ce pas cet espoir lui-même qui nous rend malades, cet espoir dont nous ne pouvons nous départir ?

Quand Deleuze critique le modèle matériel de la répétition et la conception freudienne de l'instinct de mort, ce n'est pas parce qu'il estime que Freud s'est trompé dans la compréhension de la compulsion de répétition, mais parce qu'il voit dans la psychanalyse à la fois la plus formidable entreprise d'affrontement du danger de la vie psychique et la plus extraordinaire tentative de l'éviter. D'un côté Freud approche le sans-fond aussi bien théoriquement que pratiquement. De l'autre, la seule réponse qu'il y apporte est celle du déçu, du triste lucide, tout empreint de mélancolie, encore nostalgique de l'idéal absolu qu'il a perdu. On peut le dire autrement : Freud n'a perdu l'espoir kantien d'une fondation ultime et d'une liberté absolue que *dans la mesure où, par derrière, il*



retrouve la position du savant, scientifique lucide et désenchanté. Aussi n'est-il pas encore allé au bout de l'affrontement, sa pensée n'a pu supporter la situation d'indifférence dans laquelle elle s'est risquée à prendre en considération les affections narcissiques. Il ne s'agit pas de le lui reprocher ; c'est plutôt que ce qui est proposé dans les textes psychanalytiques reste insuffisant pour penser le problème qui ne cesse de travailler la philosophie deleuzienne. Ce que ne voit pas Freud, ou plutôt ce qu'il ne veut pas voir, mieux encore, ce qu'il veut ne pas voir, c'est que la mort n'est pas une illusion, mais une limite actuelle. C'est d'ailleurs ce dont témoigne tout l'effort de Freud pour en conjurer la menace, et en premier lieu ce modèle matériel. Nous disions, avec Deleuze, que Freud réduisait la mort à une transcendance impossible en deçà et au-delà de toute expérience faite par le vivant.

La mort n'apparaît pas dans le modèle objectif d'une matière indifférente inanimée, à laquelle le vivant « reviendrait » ; elle est présente dans le vivant, comme expérience subjective et différenciée pourvue d'un prototype.<sup>877</sup>

Formulons le problème autrement. Jusqu'à présent, nous l'avons compris du point de vue de ce que Deleuze appelait le « monisme » de Freud. Tout autant, nous pouvons l'envisager du point de vue de son dualisme entre pulsions de vie et pulsions de mort, Éros et Thanatos. Chez Freud, selon Deleuze, la différence est analytique. La différence entre vie et mort est *déjà donnée*. En définissant la vie par un paradoxe, Freud peut toujours repousser aussi bien le principe des pulsions de vie et celui des pulsions de mort dans un modèle transcendant, passé ou futur, qui ne peut être donné dans l'expérience.

[...] Thanatos comme tel ne peut pas être *donné* dans la vie psychique, même dans l'inconscient : comme dit Freud dans des textes admirables, il est essentiellement silencieux. Pourtant nous devons en parler. Nous devons en parler parce que, nous le verrons, il est déterminable comme fondement, et plus que fondement, de la vie psychique. Nous devons en parler, car tout en dépend, mais, précise Freud, nous ne pouvons le faire que d'une manière ou spéculative, ou mythique. Pour le désigner, nous devons en Français garder le nom d'instinct, seul capable de suggérer une telle transcendance ou de désigner un tel principe « transcendantal ».<sup>878</sup>

Or Deleuze ajoute plus loin, conformément à la distinction entre pulsions de vie et pulsions de mort

---

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>878</sup> Deleuze, *PSM*, p. 27-28.

d'un côté, principes de l'autre, que

Ni Éros ni Thanatos ne peuvent être donnés ou vécus. Seules sont données dans l'expérience des combinaisons des deux – le rôle d'Éros étant de lier l'énergie de Thanatos et de soumettre ces combinaisons au principe de plaisir dans le Ça. C'est pourquoi, bien qu'Éros ne soit pas plus donné que Thanatos, du moins se fait-il entendre et agit-il.<sup>879</sup>

Que veut dire Deleuze lorsqu'il insiste sur ce dualisme ? En réalité, il veut mettre en évidence le procédé de pensée de Freud, la manière dont il institue des partages et comprend les problèmes auxquels il est confronté. Après avoir fondé l'ensemble de la vie psychique dans un même modèle et assuré la psychanalyse, au moins comme savoir et pratique relative, dans un monisme (bien que ce soit un monisme du mythe ou de l'illusion), Freud peut revenir à son dualisme pulsionnel, mais cette fois au niveau des principes, pour comprendre l'expérience. Aussi voyons-nous l'effet du mythe au niveau de la théorie : les principes ont beau être déclarés impossibles à présenter dans l'expérience, plus larges qu'elle, ils n'en sont pas moins les principes de l'expérience, à partir desquels Freud la comprend. Et c'est précisément ce procédé qui conduit Freud à voir dans la vie un éternel conflit, une contradiction, un paradoxe insurmontable. *L'anti-Œdipe* critiquera vivement les effets pratiques de cette conception et en dégagera les conditions socio-historiques d'apparition et d'exercice.<sup>880</sup> Mais déjà, *Présentation de Sacher-Masoch* et *Différence et répétition* formulent l'armature théorique de cette critique, autour de la distinction analyse/synthèse. Contrairement à Freud, Deleuze estime que la différence entre Éros et Thanatos n'est pas analytique : « il n'y a pas entre Éros et Thanatos une différence analytique, c'est-à-dire déjà donnée, dans une même “synthèse” qui les réunirait toutes les deux ou les ferait alterner. »<sup>881</sup> Éros et Thanatos, principe de vie et principe de mort, ne sont pas donnés comme éléments purs, ensuite mélangés pour constituer l'expérience qui n'est jamais ni l'un ni l'autre. Freud a beau dénoncer la croyance en cette pureté et n'y voir qu'une illusion, il continue à penser le vivant sur ce modèle, comme un mixte de deux tendances aux termes idéaux. L'existence concrète est alors un paradoxe à supporter, une douleur à assumer. Du coup, la vie psychique n'est fondée que comme une souffrance dont il est impossible de sortir. La psychanalyse nous offre cette vie-là, cette liberté-là : celle qui ne connaît de plaisirs qu'empiriques, celle dont la liberté est illusoire. Elle nous place devant la forme la plus achevée du report de la réalisation de la liberté initiée par Kant : elle n'est même plus objet d'espoir. Au contraire, pour

---

879 *Ibid.*, p. 100.

880 Voir *AO*, p. 396-398. On consultera, sur ce sujet, Guillaume Sibertin-Blanc, « L'instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari », article en ligne sur le site [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu), et *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 937 et suivantes.

881 Voir Deleuze, *DR*, p. 149.

Deleuze, la différence entre Éros et Thanatos est synthétique, c'est-à-dire issue d'une synthèse, produit, résultat d'une opération synthétique. Elle est constituée à même l'expérience de la pensée, lorsque celle-ci va jusqu'au bout d'elle-même, pensant et éprouvant sa propre dissolution. Contrairement à Freud, Deleuze met en évidence – dès *Présentation de Sacher-Masoch* – une *expérience* de la mort.

Quelle est cette expérience ? Comment la comprendre ? La réponse réside dans ce qui pose tant de problèmes à Freud : les affections narcissiques. Freud les comprend depuis le modèle matériel – auquel il ne croit pas – comme des refus de la réalité sous l'effet d'un retrait des investissements d'objet et d'un report de la libido sur le Moi. Nous avons vu, au début de notre présentation de la théorie psychanalytique du Ça, la nature de ce retrait : il s'agit d'une *désexualisation* de la libido qui devient neutre et indifférente à l'égard des objets (moyens, détours, par lesquels elle trouve une satisfaction relative). Dans *Le moi et le ça*, Freud expose ce qu'il appelle une « hypothèse », celle d'une énergie désexualisée, neutre et indifférente. Comment y arrive-t-il ? Dans le chapitre 4, « Les deux espèces de pulsions », Freud reprend les grandes lignes de sa découverte présentée dans *Au-delà du principe de plaisir*, d'un dualisme plus fondamental que la dualité pulsions sexuelles/pulsions d'auto-conservation (selon la première théorie) ou pulsions sexuelles d'objet/pulsions sexuelles du Moi (selon la seconde) : le dualisme entre pulsions de vie (pulsions sexuelles d'Éros) et pulsions de mort (pulsions destructrices). Les premières procèdent par unifications progressives et par liaisons ; les secondes par désunification ou désintégration et par déliaison. Il s'agit là, nous l'avons vu, de deux tendances – dont Deleuze a mis en évidence la fondation principielle et le fondement mythique ou dans un modèle – dont l'expérience n'offre que des mélanges relatifs, à proportions variables. Dans chaque substance vivante, on peut trouver la manière dont Éros joue avec la tendance pulsionnelle à la mort, dévie, détourne, retarde, oriente la désunion, et la fait durer. Freud donne plusieurs exemples. Ainsi, l'agressivité est un détournement vers l'extérieur des pulsions de mort sous l'action d'Éros ; la régression est une conquête des pulsions de mort mais une conquête qui reste soumise, en quelque façon, à Éros et se contente, comme désunion, d'un retrait de l'unification et de l'intégration des pulsions partielles dans l'activité sexuelle génitale, pour revenir à une partiellisation antérieure ; l'épilepsie et d'autres formes pathologiques témoignent aussi de cette tension dont la manifestation atteste malgré tout la présence, aussi minime soit-elle, d'Éros.<sup>882</sup> Arrivé à ce stade, Freud est face à un problème. Il a affirmé un dualisme irréductible. Il faisait de la mort un modèle matériel ou un principe transcendant, impossible à rencontrer dans l'expérience. Autrement dit, l'expérience vitale, selon lui

---

882 Voir Freud, *Le moi et le ça*, op. cit., p. 282-284.

n'était ni une unité parfaite ni une désintégration totale, ni une liaison pure ni une déliaison ou une liberté absolue. Si ces pôles opposés se rencontraient, l'expérience serait déjà annulée dans l'inerte et le mort, dont nous ne pouvons rien dire – Deleuze écrit à bon droit que l'instinct de mort désigné dans le modèle est silencieux. La vie est contradiction, paradoxe, tension entre deux pôles opposés. Les pulsions en sont l'expression, déchirées entre deux tendances, qu'actualise la dualité entre pulsions de vie et pulsions de mort. Cependant, Freud constate un fait étrange : l'extrême capacité de transformation de toutes nos pulsions, dont la transformation de l'amour en haine et de la haine en amour est l'expression la plus représentative. N'est-ce pas un désaveu de l'hypothèse dualiste proposée dans *Au-delà du principe de plaisir* ?

À la place de l'opposition des deux espèces de pulsions, nous pouvons mettre la polarité de l'amour et de la haine. Pour trouver une représentance d'Éros, nous ne sommes certes pas dans l'embarras ; en revanche nous sommes très contents de pouvoir montrer, dans la pulsion de destruction, à laquelle la haine indique la voie, un représentant de cette pulsion de mort difficile à saisir. Or, l'observation clinique nous apprend que la haine n'est pas seulement, avec une régularité inattendue, le compagnon de l'amour (ambivalence), qu'elle n'est pas seulement son précurseur fréquent dans les relations humaines, mais aussi que, dans toutes sortes de conditions, la haine se transforme en amour, et l'amour en haine. Mais si cette transformation est plus qu'une simple succession temporelle, si c'est une relève, alors manifestement le sol se dérobe pour une distinction aussi fondamentale que celle des pulsions érotiques et des pulsions de mort [...].<sup>883</sup>

Freud en conclut à une nouvelle hypothèse. Il précise bien qu'elle ne remplace pas l'hypothèse dualiste, mais qu'elle s'y ajoute : il y aurait une certaine quantité d'énergie déplaçable qui peut renforcer l'un ou l'autre type de pulsions, lui prêter appui, sans but ni objet, sans répondre à un principe ni à un moyen particulier.

[...] en recourant à cet autre mécanisme pour la transformation de l'amour en haine, nous avons fait tacitement une autre hypothèse, qui mérite d'être énoncée. Nous avons fait comme s'il existait dans la vie psychique – dans le moi ou dans le ça, cela reste indéterminé – une énergie déplaçable qui, en soi indifférente, peut venir s'ajouter à une motion qualitativement différenciée, érotique ou destructive, et augmenter son investissement total. Nous ne pouvons absolument pas nous passer de l'hypothèse d'une telle énergie déplaçable.<sup>884</sup>

---

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 284-285.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 286.

Cette énergie déplaçable parce que « en soi indifférente », Freud la trouve dans « l'Éros déssexualisé » et l'identifie par conséquent comme libido narcissique.<sup>885</sup> Qu'est-ce que cela signifie ? Ceci que Freud ne conçoit pas ici le narcissisme comme une simple neutralisation de la libido par suspension de son rapport aux objets – et donc au réel – sur la base d'une illusion. Il y voit l'œuvre d'une neutralisation productrice d'une énergie spécifique, une énergie précisément sans spécificité, une énergie indifférente. Les affections narcissiques ne sont donc plus fondées sur l'illusion d'une actualisation immédiate de l'absolu dont il faudrait se départir, mais sur une véritable production énergétique qui n'est pas trop retirée du réel et repliée sur soi, mais au contraire trop facilement déplaçable, à la mobilité surprenante. De plus, plutôt que de voir l'expérience comme l'effet de l'action de deux principes analytiques contradictoires, Freud est conduit à la comprendre depuis les modalités d'usages de cette énergie déplaçable : qu'elle soit plutôt au service d'Éros, et c'est la vie qui s'en trouve appuyée ; qu'elle soit plutôt au service de la désunion, et c'est la pathologie, voire la mort qui est favorisée. Mais c'est encore trop accorder au dualisme – que Freud n'abandonnera jamais. *Le moi et le ça* tend néanmoins à en limiter les effets, avec la théorie du narcissisme secondaire comme théorie de la genèse de la production d'énergie neutre. Une telle énergie provient d'une utilisation des pulsions sexuelles du Ça par le Moi qui les détache des objets, en s'identifiant à eux. De cette manière, le Moi déssexualise et sublime la libido. Or, en quoi consiste au juste cette déssexualisation ? Comment le Moi peut-il ainsi sublimer des pulsions sexuelles et les transformer en une énergie indifférente ? La réponse de Freud est la suivante : en plaçant les pulsions sexuelles au service des pulsions adverses ; en jouant les pulsions de mort contre la tendance vitale d'Éros. Nous sommes allés trop vite lorsque nous supposons la possibilité de deux usages symétriques et équivalents de l'énergie neutre, comme d'un pur fluide toujours déjà là, en un sens ou dans l'autre, pour l'un ou l'autre principe. En réalité, dans l'expérience donnée, tout est toujours déjà soumis à Éros ; c'est par un travail de déssexualisation que les pulsions sont mises en rapport immédiat avec la mort, rapport qui n'est plus médié par Éros – et par la temporalité instituée par Éros. L'énergie indifférente est produite et cette production est le fait d'une expérience de la mort, d'un jeu direct du Moi avec l'effondrement absolu qui menace de désintégrer les pulsions.

En s'emparant ainsi de la libido des investissements d'objet, en s'imposant comme seul et unique objet d'amour, en déssexualisant ou en sublimant la libido du ça, le moi travaille à l'encontre des desseins de l'Éros et se met au service des motions pulsionnelles adverses.<sup>886</sup>

Deleuze peut commenter, dans *Différence et répétition* :

<sup>885</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>886</sup> *Ibid.*, p. 288.

Ce rapport du moi narcissique et de l'instinct de mort, c'est celui que Freud marque si profondément, lorsqu'il dit que la libido ne reflue pas sur le moi sans se *désexualiser*, sans former une énergie neutre *déplaçable*, capable essentiellement de se mettre au service de Thanatos.<sup>887</sup>

Deleuze voit là l'affrontement, par la vie psychique, de sa propre mort, qui n'est plus seulement un principe transcendant ou un modèle matériel illusoire, mais la limite actuelle qui œuvre eu sein de notre expérience et dont le psychisme fait l'épreuve comme de ce qui rend possible ses déplacements et sublimations, c'est-à-dire, en définitive, sa vie libre.<sup>888</sup>

Avec cette conception, Freud est conduit vers une conception nouvelle de l'énergie libre. Celle-ci ne désigne plus une énergie toujours déjà là au fond du Ça en même temps que l'énergie de liaison avec laquelle elle est en tension. Elle renvoie à une énergie produite, engendrée dans un processus de détachement d'avec une liaison érotique qui gouverne la vie psychique. Il tend à sortir d'une conception contradictoire et paradoxale du vivant, fondée sur une illusion nécessaire et indépassable, pour ouvrir la théorie des pulsions à une conception expérimentale, qui voit dans le vivant un mouvement de production de liberté. Le vivant fait l'épreuve de l'effondrement de ses facultés, de la désintégration de ses pulsions, c'est-à-dire, en somme, de la mort. Mais, en même temps, il fait l'épreuve, mieux il *produit* une énergie libre, qui n'est plus liée à tel ou tel objet, réglée par un principe, et qui se déplace à travers les différentes liaisons – que celles-ci soient amoureuses ou haineuses, unificatrices ou destructrices. On peut bien dire alors qu'il répète sa propre genèse comme vivant, mais cette répétition est créatrice. La désintégration qu'il affronte ne souffre aucun modèle ni principe, elle est expérience singulière qui suspend l'ordre érotique préalable et dégage des déplacements énergétiques incongrus. La mort est expérimentée, l'énergie libre produite comme énergie indifférente.

---

<sup>887</sup> Deleuze, *DR*, p. 147.

<sup>888</sup> Sur la notion de limite du point de vue épistémologique chez Deleuze, on lira avec profit les remarques conclusives de Guillaume Sibertin-Blanc dans *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 952-954. On peut interpréter l'ensemble de ces recherches depuis la problématisation épistémologique de cette limite comme l'actualité qui active la pensée. Il s'agit d'un développement et d'une démonstration de sa valeur théorique et pratique : ainsi Guillaume Sibertin-Blanc montre comment chez Deleuze (et Guattari) une épistémologie des agencements joue à la fois sur le plan de l'actualité théorique (les sciences humaines) et sur le plan de l'actualité pratique (les subjectivités révolutionnaires et les micro-fascismes), comme opérateur pratique d'analyse et d'objectivation imposant d'une part reprises, coupes et déplacements des pratiques théoriques dans les sciences humaines ; et provoquant, d'autre part, des effets d'intelligibilité corrélés à des transformations concrètes des modes d'existence sur les subjectivités qui parcourent le champ social actuel. Dans ces deux dimensions, il s'agit à la fois d'une analyse des limites qui forcent à penser et d'un positionnement à même ces limites, impliquant déplacements et modifications. Voir aussi l'exposition très éclairante de la théorie de la limite de *L'anti-Œdipe*, dans Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir, op. cit.*, p. 61 à 76.

Avec cette conception, Freud est conduit vers une conception de l'énergie libre non comme énergie toujours déjà là au fond du Ça en même temps que l'énergie de liaison avec laquelle elle est en tension ; mais comme une énergie produite, engendrée dans un processus de détachement d'avec une liaison érotique qui gouverne la vie psychique. Il tend à sortir d'une conception contradictoire et paradoxale du vivant, fondée sur une illusion nécessaire et indépassable, pour ouvrir la théorie des pulsions à une conception expérimentale, qui voit dans le vivant un mouvement de production de liberté. Le vivant fait l'épreuve de l'effondrement de ses facultés, de la désintégration de ses pulsions, c'est-à-dire, en somme, de la mort ; mais en même temps, il fait l'épreuve, mieux il *produit* une énergie libre, qui n'est plus liée à tel ou tel objet, réglée par un principe, et qui se déplace à travers les différentes liaisons – que celles-ci soient amoureuses ou haineuses, unificatrices ou destructrices. On peut bien dire alors qu'il répète sa propre genèse comme vivant, mais cette répétition est créatrice, car la désintégration à laquelle il s'affronte ne souffre aucun modèle ni principe, elle est expérience singulière qui suspend l'ordre érotique préalable et dégage des déplacements énergétiques incongrus. La mort est expérimentée, l'énergie libre produite comme énergie indifférente.

La psychanalyse ne tenait l'assurance de son savoir qu'en se déclarant incapable de soigner les affections narcissiques et en y voyant le désir impossible d'une actualisation ici et maintenant de l'absolu. La vie est paradoxale ou contradictoire, fondée sur une illusion constitutive de notre nature : la liberté, c'est-à-dire la croyance en l'absolu, en une sortie définitive hors de nos illusions. Mais que signifiait au juste cette conception ? Elle revenait à isoler dans l'expérience un certain type d'existence comme plus illusoire encore que l'autre, et à fonder, en définitive, un savoir non illusoire de l'illusion : celui de l'analyste qui sait la vie illusoire. Sous prétexte de rompre avec la croyance en la liberté et en une vérité dégagée de toute illusion, la psychanalyse, en réalité, la reconduisait sous la forme d'une liberté trouvée dans l'absence de la liberté et d'un savoir de l'illusion du savoir.<sup>889</sup> Mais avec la théorie du narcissisme secondaire, Freud autorise une autre conception de la liberté. La liberté n'est pas présumée comme une illusion ou un mythe modélisé dans l'image de la matière inerte, l'absolu n'est pas le donnable et non donné dans l'expérience. Il est précisément donné dans l'expérience comme ce par rapport à quoi elle se construit et produit une liberté dont la figure n'est jamais donnée d'avance. Aussi la liberté signifie du même coup l'effondrement des coordonnées par

---

889 Lacan approfondira cette dimension, déjà présente chez Freud, et en tirera toutes les conséquences (cf. le thème du « sujet supposé savoir » et toute la question de la libération dont l'analyste est capable, dans les *Écrits* en particulier), plaçant cette interprétation de la psychanalyse sur le devant de la scène intellectuelle, française au moins, des années soixante : c'est en ce sens qu'il donne à Deleuze – et à l'époque – un prisme de lecture de l'œuvre de Freud, dont il faudrait, avec rigueur et précision, déterminer les éléments et dégager les enjeux. Ce que nous ne faisons que préparer ici, à travers une lecture du rapport immédiat de Deleuze à la psychanalyse freudienne.

lesquelles le psychanalyste pouvait assigner le terme et le chemin de la guérison, fût-ce celle de l'impossibilité de guérir.

Il est vrai que Freud ne renonce pas au dualisme par lequel il comprend, *in fine*, la désexualisation – dans une perspective analytique. Car en réalité les pulsions érotiques, sous l'effet de la désexualisation, produisent moins une expérience de la mort qu'elles ne sont mises *au service* des pulsions destructrices, préexistantes. À la découverte d'une expérience de la mort, il ajoute cette précision : le moi « doit acquiescer à une autre partie des investissements d'objet du ça, pour ainsi dire y prêter la main. »<sup>890</sup> Que signifie cette précision anodine ? Que la désexualisation relève moins d'une expérimentation ou d'une synthèse productive que d'un basculement et d'une synthèse paradoxale entre deux illusions : celle de la liaison absolue ; celle de la désintégration pure. La désexualisation ne produit rien, en définitive, elle se soumet à l'un ou l'autre principe préalable ; plus exactement, en tant que telle, elle tend à se soumettre au principe des pulsions de mort. Deleuze peut alors écrire que Freud pose « l'instinct de mort comme préexistant à cette énergie désexualisée, indépendant d'elle en principe ».<sup>891</sup> Le procédé de désexualisation apparaît alors comme une expérience à double tranchant, telle que l'est la vie elle-même. D'un côté, il est l'acceptation par le vivant de son caractère paradoxal, dans ce mouvement par lequel le moi sublime sa libido et accède ainsi à la pensée :

Si cette énergie de déplacement est de la libido désexualisée, il est permis de l'appeler sublimée, car elle s'en tiendrait encore et toujours à l'intention principale de l'Éros, unir et lier, en servant à instaurer cet ensemble unitaire – ou cette aspiration unitaire – qui caractérise le moi. Si nous incluons dans ces déplacements les processus de pensée au sens large, alors le travail de pensée lui aussi est alimenté par sublimation de forces de pulsions érotiques. Nous retrouvons ici la possibilité évoquée plus haut, que la sublimation se produise régulièrement par la médiation du moi.<sup>892</sup>

De l'autre, il est la tombée dans une illusion plus dure et plus forte encore que toutes les autres, celle de croire à l'accession à la liberté ici et maintenant, le moi sombrant ainsi, au plus proche des plus hautes sphères de la pensée et du savoir, dans un délire où le psychisme s'effondre et n'offre plus de prise à aucun soin. Sous cet angle, Freud se contente d'entériner et de fonder dans sa dernière théorie des pulsions ce qu'il avait avancé dans la première, à la fin de l'article sur l'inconscient : le métaphysicien n'est pas loin du schizophrène. Car celui-ci, dans la mesure où il vit encore, malgré

---

890 Freud, *Le moi et le ça*, op. cit., p. 288-289.

891 Deleuze, *DR*, p. 147.

892 Freud, *Le moi et le ça*, op. cit., p. 288.



tout, s'accroche encore à quelque objet, cherche à reconquérir les objets perdus, et se saisit des représentations de mots comme s'il s'agissait là de choses. Le schizophrène doit « se contenter des mots à la place des choses ».<sup>893</sup> Il entretient ce rapport particulier au langage qui consiste à prendre les mots pour des choses, c'est-à-dire à dénier le rapport des représentations de mots aux représentations de choses, pour les considérer à part entière comme représentations de choses. N'est-ce pas là précisément ce que frôle la pensée philosophique ?

Lorsque nous pensons abstraitement, nous courons le risque de négliger les relations des mots aux représentations de chose inconscientes et l'on ne peut nier que notre philosophie revêt, dans son expression et dans son contenu, une ressemblance qu'on n'eût pas désiré lui trouver avec la façon dont opèrent les schizophrènes.<sup>894</sup>

Deleuze ne reproche pas à Freud d'avoir mal compris les affections narcissiques, d'avoir manqué la profondeur de l'expérience schizophrénique, ni d'avoir contourner, en somme, sur le plan clinique, l'effondrement de la pensée qu'il cherche, de son côté, à affronter. Ce serait plutôt le contraire : il lui reproche d'avoir trop voulu la connaître et de lui avoir assigné une place définie, conjurant ainsi ce que l'effondrement pouvait avoir de déroutant pour la pensée, le psychisme, et la position de l'analyste. Ainsi la genèse du psychisme ou des processus de pensée, Freud ne la conçoit que comme déjà donnée et imprésentable dans l'expérience : il n'y a qu'effondrement dans l'illusion de la possibilité d'une répétition de l'origine. Alors, penser n'est nullement « engendrer “penser” dans la pensée », mais sortir la pensée hors de l'illusion d'une toute-puissance créatrice de la pensée et la ramener à la réalité paradoxale de la vie psychique comme vie érotique relative, à la mort toujours silencieuse, parce que toujours en deçà ou au-delà. Comment Deleuze parvient-il à sortir du cadre psychanalytique et à proposer une autre expérience de l'effondrement et, de cette manière, une genèse effective de la pensée ?

#### *4) La pensée sans image et l'effondrement : vers la politique*

La déssexualisation est à l'origine de la pensée. Mais qui sait comment elle va tourner ? Freud a raison de distinguer la pensée de la schizophrénie, malgré leur étroite proximité. Deleuze n'identifiera jamais la philosophie à la schizophrénie. Cependant, il refuse de distinguer *a priori*, avec Freud, le schizophrène et le penseur, sur la base de la dualité entre la soumission aux pulsions de mort et l'acceptation de la nature paradoxale des pulsions de vie. Car Deleuze voit dans la

---

<sup>893</sup> Freud, « L'inconscient », dans Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 121.

schizophrénie non un modèle de la pensée, mais une de ses structures, une de ses possibilités propres, à l'instar de la bêtise.

Il ne s'agit pas d'opposer à l'image dogmatique de la pensée une autre image, empruntée par exemple à la schizophrénie. Mais plutôt de rappeler que la schizophrénie n'est pas seulement un fait humain, qu'elle est une possibilité de la pensée, qui ne se révèle à ce titre que dans l'abolition de l'image.<sup>895</sup>

Quelle est la signification de ce rapprochement de la pensée et de la schizophrénie, à la fois inspirée par Freud et différente de sa conception ? Nous devons voir ce que cela change du point de vue du faire ou de l'agir qui opère dans la distinction ou dans le rapprochement. Pour Deleuze, la déssexualisation produit la dualité entre l'ordre organisé et lié d'Éros avec lequel elle rompt. Aussi le théoricien ne peut-il pas déterminer *a priori* la limite qu'enveloppe cette rupture et qui tend à s'actualiser sous la forme d'un effondrement réel, effectif et toujours singulier, plutôt que d'une erreur de jugement ou d'une illusion de l'inconscient.

Nous ne voyons donc aucune raison pour poser un instinct de mort qui se distinguerait d'Érôs, soit par une différence de nature entre deux forces, soit par une différence de rythme ou d'amplitude entre deux mouvements. Dans les deux cas, la différence serait déjà donnée, et Thanatos indépendant. Il nous semble, au contraire, que Thanatos se confond entièrement avec la déssexualisation d'Érôs, avec la formation de cette énergie neutre et déplaçable dont parle Freud. Celle-ci ne passe pas au service de Thanatos, elle le constitue [...].<sup>896</sup>

Alors il y a de la pensée, qui effectue sa propre genèse au moment même où elle pense et conquiert sa liberté dans l'écart qu'elle produit à l'égard de toute finalité, de toute détermination préalable d'un but et d'un objet (d'un moyen). Serait-ce là tout de même une nouvelle image, et un nouveau modèle impliqué dans l'image ? C'est au contraire une perte de toute image et de tout modèle. Deleuze rapporte cette perte, avec Blanchot, au dessaisissement du pouvoir de dire Je et au surgissement d'un « on ». Il s'agit bien d'une expérience de la mort, mais cette expérience est impersonnelle en ce qu'elle suspend les partages et les évidences, retirant à la personne qui l'éprouve toute volonté subjective, étant elle-même voulue par cet « événement » comme point de son effectuation. « Combien ce *on* diffère de celui de la banalité quotidienne. C'est le *on* des singularités impersonnelles et pré-individuelles, le *on* de l'événement pur où *il* meurt comme *il* pleut. »<sup>897</sup> Par là,

---

<sup>895</sup> Deleuze, *DR*, p. 192.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>897</sup> Deleuze, *LS*, p. 178.

on ne croira pas qu'il est devenu interdit de dire « Je », ni qu'il suffit ou que l'on doit dire « on » pour penser. Justement, la perte de ce pouvoir abolit toute prescription, parce qu'elle désigne la perte de l'acte décisionnel d'une pensée sachant déjà ce qu'est la pensée et déterminant la méthode à appliquer pour y accéder.<sup>898</sup>

Il convient ici d'être prudent. Un tel dessaisissement ne se confond pas avec l'*effondrement*. Certes, il en fait l'épreuve au sein d'une expérience. Mais il tente d'y arracher quelques fragments, d'en extraire quelques bribes, d'en sortir une certaine consistance et une durée. Tel est l'*effondement*. Mais que veut dire ce terme ? Se confond-il avec le sans-fond ? Ou le sans-fond n'est-il pas encore trop lié aux fondations et aux fondements, comme leur reconduction en négatif ? Il semble bien que par « effondement » Deleuze désigne ce mouvement dans lequel la pensée éprouve l'effondrement dans la déssexualisation sans y sombrer. Au point même où elle en fait l'expérience, elle en sort par la production d'une énergie libre et indifférente hors fondement. Que signifie cet « hors fondement » qui permet à Deleuze de parler d'effondement ? Nous devons ici sortir de notre tendance naturelle à voir dans les textes de Deleuze la représentation d'une réalité ou d'un devoir-être, comme si, en l'occurrence, le concept d'effondement renvoyait à une expérience dont il nous livrerait la vérité. L'effondement ne renvoie pas à une expérience ; il la fait. Le « hors fondement » ne représente pas une expérience qui ne serait pas fondée, une énergie absolue sans causalité à chercher et que la pensée peut seulement montrer. L'effondement, c'est le concept par lequel la pensée de Deleuze détermine le problème de l'indifférence ici et maintenant, c'est-à-dire s'y affronte en le déterminant et le détermine en l'affrontant. Voilà pourquoi la liberté, la pensée sans images, la création d'une énergie neutre ne sont pas des tâches nouvelles imposées à la philosophie sur la base d'une réalité de la pensée dégagée et fondée par Deleuze. Elles relèvent d'une d'une expérience où « le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel *effondement* qui tourne en lui-même et ne fait revenir que l'à-venir. »<sup>899</sup> Cela ne signifie pas qu'il faille cesser de chercher à fonder ; cela signifie que l'on ne pense qu'au moment même où l'exigence de fonder s'effondre et « a été dépassé[e] vers un sans-fond », au sein duquel seul il peut penser. L'effondement n'est pas un nouveau fondement de la pensée véritable, il est l'expérience par laquelle une pensée vient à naître et à penser tout court, quand elle abandonne toute injonction fondée. Nous sommes ici au plus délicat et au plus difficile de toute la recherche de Deleuze à la fin des années soixante, autour du problème de l'image de la pensée. Car tout l'effort de Deleuze était bien celui-là : comment penser quand il n'y a plus de point d'appui donné préalablement, ni comme nature ni comme culture, quand tout fondement s'est effondré, quand Dieu est mort ? La solution, Deleuze la trouve au point même où il perd le pouvoir

---

898 Voir entre autres Deleuze, *DR*, p. 148-149, et *LS*, p. 178-179 et 182.

899 Deleuze, *DR*, p. 123.

de fonder et où toute exigence s'effondre. La pensée apparaît alors libérée de tout devoir-être comme de toute nature présupposée.

Jamais nous ne devons interpréter les textes où Deleuze parle de la pensée ou de l'énergie psychique libres en termes prescriptifs : s'il y a bien une illusion dont il faut se défaire pour penser, c'est celle d'y voir une exigence ou le résultat d'une injonction. C'est pourquoi nous faisons fausse route à l'instant, en affirmant qu'il faut se débarrasser de l'illusion de la prescription : car alors nous en faisons encore usage. Penser n'est pas rejoindre Éros, ni Thanatos, ni leur présentation concrète et paradoxale dans l'expérience. Penser, c'est en faire la synthèse productive, c'est produire leur différence. On n'y verra donc surtout pas une obligation, pas même une exigence, portée au nom d'une réalité plus réelle encore que celle dégagée par Freud. On ne dira pas non plus qu'elle se fait naturellement, que nous devons quitter tout devoir-être pour nous plonger dans l'être de notre pensée la plus profonde, car c'est là encore un devoir-être masqué que celui de devoir être ce que l'on est. Deleuze dit : *penser n'est ni à acquérir ni donné naturellement*. Penser, c'est effectuer une mutation dans la pensée qui transforme sa pratique. Deleuze peut donc dégager une troisième synthèse, après celle, donnée, de l'habitude et celle, mythique ou illusoire, du passé pur. Une synthèse qui ne fonde ni ne cherche à fonder la fondation, mais opère sa propre transmutation.

Lorsque Freud dit que, à cette énergie déssexualisée comme corrélative de la libido devenue narcissique, il faut peut-être rattacher le processus en général de penser, nous devons comprendre que, contrairement au vieux dilemme, il ne s'agit plus de savoir si la pensée est innée ou acquise. Ni innée, ni acquise, elle est génitale, c'est-à-dire déssexualisée, prélevée dans ce reflux qui nous ouvre au temps vide. « Je suis un génital inné », disait Artaud, voulant dire aussi bien un « acquis déssexualisé », pour marquer cette genèse de la pensée dans un Je toujours fêlé. Il n'y a pas lieu d'acquérir la pensée, ni de l'exercer comme une innéité, mais d'engendrer l'acte de penser dans la pensée même, peut-être sous l'effet d'une violence qui fait refluer la libido sur le moi narcissique, et parallèlement extraire Thanatos d'Érôs, abstraire le temps de tout contenu pour en dégager la forme pure. Il y a une expérience de la mort, qui correspond à cette troisième synthèse.<sup>900</sup>

Dans la troisième synthèse, la pensée fait l'épreuve de sa propre limite : elle ne répète plus ni le donné ni sa propre origine, elle devient elle-même répétition, qui n'est soumise à rien. Elle est ouverte au vide de son propre mouvement, sans pouvoir se reposer ni sur un présent dont elle saurait détailler les caractéristiques dans un mouvement de contemplation narcissique ni sur un

---

900 Deleuze, *DR*, p. 150.

passé pur dont elle pourrait rêver les dimensions, imaginer les mythes ou espérer l'existence. On comprend alors ce que désigne l'« expérience de la mort » : c'est la confrontation directe, immédiate, au sans-fond qui menace la pensée d'indifférence, c'est-à-dire d'impuissance absolue. Dans cette expérience, penser devient effectif à même la menace qui la travaille, au sein du danger qu'elle court, dans le risque qu'elle éprouve, en le formulant et en le posant comme son problème.

Nous ne prendrons pas la peine ici de réitérer les mises en garde nécessaires sur la distinction, à bien garder en vue, entre l'expérience pathologique de la folie (état négatif de la pensée/degré zéro, ou presque, de la pensée) d'un côté, et son expérience métaphysique de l'autre, comme reconversion de la limite, que désigne la première, en un processus, propre à la seconde. Cette distinction est à l'œuvre depuis toujours chez Deleuze – par exemple, entre le sans-fond et l'effondrement, comme entre l'effondrement dans les corps et la projection en surface, dans *Logique du sens*<sup>901</sup> – préparant celle, bien connue, de *L'anti-Œdipe* entre la schizophrénie comme entité clinique et la schizophrénie comme processus.<sup>902</sup> Nous nous appuyons sur cette distinction, dont les commentateurs auxquels nous renvoyons ont tous rappelé la nécessité et la pertinence pour éviter les contre-sens fâcheux. Notre propos porte sur l'intérêt de Deleuze pour les cas-limites, qui sont à la frontière de l'une et l'autre signification du terme « folie » ou « schizophrénie ». Plus exactement, nous nous pencherons, pour terminer notre travail, sur celui qui fait figure de prototype dans la constitution de l'image de la pensée à la fin des années soixante, et dont une expression – le corps sans organes<sup>903</sup> déjà évoquée dans *Logique du sens* – deviendra un concept-clé de *L'anti-Œdipe* et de *Mille Plateaux* : Antonin Artaud.

Si Deleuze se réfère à Artaud, ce n'est pas parce qu'il aurait tracé un chemin à suivre pour penser, mais au contraire parce qu'il a affronté au plus profond l'effacement de tout chemin. Le problème pour lui n'était pas de penser comme ceci ou comme cela, selon une image de la pensée qui déterminerait *a priori* ce qui relève du vrai ou de l'erreur, du noble ou du vil, de la bonne ou de la mauvaise pensée. Le problème, pour Artaud, était « d'arriver tout court à penser quelque chose. »<sup>904</sup> Tel est l'enjeu que Deleuze identifie dans la correspondance entre Artaud et Jacques

---

901 Voir par exemple Deleuze, *LS*, p. 258.

902 Sur ce point, on se reportera à Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, en particulier p. 113-119.

903 Pour une mise au point de cette notion dans la philosophie politique de Deleuze et Guattari en ce qu'elle comporte de polémique vis-à-vis de la psychanalyse, voir *ibid.*, p. 229-239 (en particulier la note 315) et p. 935-948, pour un usage concret de ce concept à propos du problème de la subjectivation fasciste. Dans le domaine esthétique, chez Deleuze, voir Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art, op. cit.*, chapitre 4. D'un point de vue métaphysique, voir Pierre Montebello, *Deleuze : la passion de la pensée, op. cit.*, chapitre V.

904 Deleuze, *DR*, p. 191.

Rivière. Que dit Deleuze ? Que Rivière et Artaud ne se comprennent pas. Le premier reste pris dans l'image dogmatique de la pensée. Le second lui fait part de l'effondrement de cette image et de sa tentative d'y remédier, comme il le peut. Deleuze écrit : « Le lecteur constate, étonné, que plus Rivière croit se faire proche d'Artaud, et le comprendre, plus il s'éloigne et parle d'autre chose. Rarement, il y eut tel malentendu. »<sup>905</sup> En effet, dans la correspondance, Rivière ne comprend la souffrance d'Artaud que dans la mesure où il la conjure en une difficulté d'ordre biographique. Ce dont Artaud lui fait part, Rivière le voit comme le récit d'une aventure de roman classique. La correspondance s'ouvre par une lettre de Rivière informant Artaud qu'il refuse de publier ses poèmes dans la *Nouvelle Revue Française*. À quoi il ajoute : « Mais j'y ai pris assez d'intérêt pour désirer faire la connaissance de leur auteur. »<sup>906</sup> La correspondance déplie le rapport enveloppé dans le point de départ : Rivière ne peut comprendre ce que dit Artaud que dans un cadre biographique, c'est-à-dire comme un problème personnel qu'il est possible de représenter calmement comme n'importe quel autre objet. Artaud expose dans les lettres son « effroyable maladie de l'esprit », qui l'empêche de formuler avec style sa pensée. Rivière hésite quant au sens à attribuer à cette difficulté : c'est sans doute quelque chose de voulu – Artaud lui ayant rappelé qu'il en est parfaitement conscient ; mais il suffit de s'armer d'« un peu de patience » pour arriver « à écrire des poèmes parfaitement cohérents et harmonieux. »<sup>907</sup> En réalité, Rivière, dans la correspondance, oscille entre deux positions : celle du critique littéraire et celle de l'ami attentionné, voire du thérapeute. D'un côté, il donne quelques suggestions pour la rédaction poétique. De l'autre, il tente de comprendre les souffrances d'Artaud. Rivière sent bien l'impossibilité de communiquer qui traverse la correspondance. Mais il ne parvient pas à en comprendre les raisons. Il n'abandonne la position de juge littéraire sur les poèmes que pour épouser le rôle d'ami, de conseiller voire, en quelque sorte, de médecin, pour répondre non plus sur les poèmes, mais sur le contenu des lettres envoyées par Artaud. Et quand Artaud lui répond que ses lettres sont pour lui essentielles du point de vue de l'esprit, Rivière reprend alors son rôle de critique littéraire, et les évalue comme il avait évalué les poèmes : « Une chose me frappe, le contraste entre l'extraordinaire précision de votre diagnostic sur vous-même et le vague, ou tout au moins, l'informité des réalisations que vous tentez. »<sup>908</sup> Aussi à la fin de la correspondance lui suggère-t-il :

Cher monsieur,

---

905 *Ibid.*

906 Artaud, *Correspondance avec Jacques Rivière*, dans Artaud, *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard, 1984, p. 23.

907 *Ibid.*, p. 26.

908 *Ibid.*, p. 34.

Il m'est venu une idée à laquelle j'ai résisté quelque temps, mais qui décidément me séduit. Méditez-la à votre tour. Je souhaite qu'elle vous plaise. Elle est d'ailleurs encore à mettre au point.

Pourquoi ne publierions-nous pas la, ou les lettres que vous m'avez écrites ? Je viens de relire encore celle du 29 janvier, elle est vraiment tout à fait remarquable.

Il n'y aurait qu'un tout petit effort de transposition à faire. Je veux dire que nous donnerions au destinataire et au signataire des noms inventés. Peut-être pourrais-je rédiger une réponse sur les bases de celle que je vous ai envoyée, mais plus développée et moins personnelle. Peut-être aussi pourrions-nous introduire un fragment de vos poèmes ou de votre essai sur Uccello ? L'ensemble formerait un petit roman par lettres qui serait assez curieux.

Donnez-moi votre avis, en attendant croyez-moi bien vôtre

Jacques Rivière.<sup>909</sup>

Rivière est ici à la fois le plus proche et le plus lointain d'Artaud. Car il voit dans la correspondance une œuvre littéraire à part entière ; mais ce n'est que comme « un petit roman par lettres qui serait assez curieux » dont il faut assurer le caractère romanesque, en changeant les noms. Voilà précisément ce qu'Artaud refuse : pas tant de changer les noms que d'en proposer une version fictive. Il accueille avec joie la suggestion de Rivière, mais à la condition que la forme littéraire soit celle de l'expérience elle-même, et que le lecteur n'ait pas le sentiment d'une fiction. Tel est, pour Artaud, précisément l'intérêt de publier ces lettres : qu'elles fassent sentir les difficultés parce qu'elles ne les représentent pas, *mais qu'elles en sont l'expression rigoureuse*.

Pourquoi mentir, pourquoi chercher à mettre sur le plan littéraire une chose qui est le cri même de la vie, pourquoi donner des apparences de fiction à ce qui est fait de la substance indéracinable de l'âme, qui est comme la plainte de la réalité ? Oui, votre idée me plaît, elle me réjouit, elle me comble, mais à condition de donner à celui qui nous lira l'impression qu'il n'assiste pas à un travail fabriqué. Nous avons le droit de mentir, mais pas sur l'essence de la chose. Je ne tiens pas à signer les lettres de mon nom. Mais il faut absolument que le lecteur pense qu'il a entre les mains les éléments d'un roman vécu. Il faudrait publier mes lettres de la première à la dernière et remonter pour cela jusqu'au moins celle de juin 1923. Il faut que lecteur ait en main tous les éléments du débat.

Un homme se possède par éclaircies, et même quand il se possède il ne s'atteint pas tout à fait. Il ne réalise pas cette cohésion constante de ses forces sans laquelle toute véritable création est impossible. Cet homme cependant existe. Je veux dire qu'il a une réalité distincte

---

909 *Ibid.*, p. 39.

et qui le met en valeur. Veut-on le condamner au néant sous le prétexte qu'il ne peut donner que des fragments de lui-même ? Vous-mêmes ne le croyez pas et la preuve en est l'importance que vous attachez à ces fragments.<sup>910</sup>

Si les lettres d'Artaud ont valeur spirituelle, c'est dans la mesure où elles posent problème à la pensée et expriment, comme ses poèmes, les difficultés de la pensée à penser. C'est parce qu'elles ne sont pas de l'ordre privé quant à leur contenu, ni de l'ordre littéraire quant à leur forme. Deleuze insiste sur ce point : ni éléments personnels privés, ni objets littéraires d'une biographie romancée, ce qu'Artaud livre dans la correspondance relève pleinement d'une aventure de la pensée qui ne pense qu'en posant le problème de son engendrement et en suspendant ainsi les coordonnées dans lesquelles elle est censée s'exprimer – ici, les coordonnées littéraires.

Artaud ne parle pas simplement de son « cas », mais pressent déjà, dans ces lettres de jeunesse, que son cas le met en présence d'un processus généralisé de penser qui ne peut plus s'abriter sous l'image dogmatique rassurante, et se confond au contraire avec la destruction complète de cette image. Aussi les difficultés qu'il dit éprouver ne doivent-elles pas être comprises comme des faits, mais comme des difficultés de droit concernant et affectant l'essence de ce que signifie penser. Artaud dit que le problème (pour lui) n'est pas d'orienter sa pensée, ni de parfaire l'expression de ce qu'il pense, ni d'acquiescer application et méthode, ou de perfectionner ses poèmes, mais d'arriver tout court à penser quelque chose.<sup>911</sup>

La liberté de la pensée se confond avec son être le plus neutre et minimal, ce point où elle vient à naître et à durer sans sombrer dans le mutisme.

Dès lors, ce que la pensée est forcée de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa fêlure, son propre « impouvoir » naturel, qui se confond avec sa plus grande puissance, c'est-à-dire avec les *cogitanda*, ces forces informulées, comme avec autant de vols ou d'effractions de pensée. Artaud poursuit en tout ceci la terrible révélation d'une pensée sans images [...]. Il sait que penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée. Il sait que le problème n'est pas de diriger ni d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore (il n'y a pas d'autre œuvre, tout le reste est arbitraire, et enjolivement). Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer « penser » dans la pensée.<sup>912</sup>

---

910 *Ibid.*, p. 40.

911 Deleuze, *DR*, p. 191.

912 *Ibid.*, p. 192.



« La philosophie comme critique nous dit le plus positif d'elle-même : entreprise de démystification. »<sup>913</sup> Nous sommes seulement en mesure de comprendre pleinement cette définition. La critique, c'est Artaud plus que Rivière qui l'a menée dans toute sa radicalité. Elle est d'abord l'expression d'une mise en *crise* de tous les critères. Dès lors, la critique est moins une tâche que l'envers d'un processus dont la liberté, ici et maintenant, est l'endroit – liberté qui se mesure aux puissances immanentes qu'elle effectue, aux segmentations qu'elle rompt, dans un mouvement transversal qui convertit le danger d'indifférence en production de passages nouveaux à travers les impasses d'hier.<sup>914</sup> Nous devons bien comprendre ce point essentiel. La liberté n'est ni à acquérir ni à réaliser, parce qu'elle se fait ici et maintenant, dans l'actualité d'une expérience dont aucune pensée n'a l'initiative, puisqu'elle en est le mouvement. Pour Deleuze, la liberté n'est pas la réalisation d'un monde du devoir-être à espérer. Elle est le « se faire » de la critique. Elle est la nécessité par laquelle la pensée vient au monde à une heure précise, en un endroit précis, sans que l'on puisse dire *a priori* ni où ni quand, ni de quelle manière, ni sous quelle forme ou quelle figure – que la forme du temps qui caractérise la troisième synthèse soit vide, cela veut dire aussi vide de forme, ce pourquoi le temps y est pure ligne droite. On n'y verra nulle mystique de l'absolu. Au contraire, il s'agit de l'effort le plus intense et le plus pénible pour arracher à un absolu trop relatif quelques fragments de pensée. Ce n'est pas pour rien que Deleuze évoque à chaque fois Artaud lorsqu'il est question de la pensée. Libérer la pensée de l'image dogmatique est moins conquérir glorieusement un nouveau modèle, inconnu, figuré par une création folle et libre de concepts inédits, que tenter, au plus près de son impuissance, de *penser tout court*. Il s'agit de donner un sens, rien qu'un seul, à un concept, de formuler ne fût-ce qu'une fois le problème qui empêche de penser. La critique, c'est le mouvement de la pensée au sein même de sa mise en crise. Pas au sens où elle tente de l'éviter ou

---

913 Deleuze, *Nph*, p. 121.

914 Sur ce point, voir *PS* : la lecture deleuzienne de Proust, en particulier la seconde partie, montre que le problème de Proust est de tracer par l'agir du style lui-même des transversales à travers des points de vue incommunicables, au sein même de l'effritement de toute communication. C'est là que se fait la rencontre avec Guattari (Deleuze cite Guattari dans *Proust et les signes* lorsqu'il lui emprunte le concept de « transversalité »). Un travail de taille analogue à celui-ci serait nécessaire pour montrer sur quels thèmes précis et de quelle manière, conceptuellement, l'engendrement d'une pensée commune a lieu. Nous ne pouvons ici que l'indiquer : le rapport à la mort comme limite et la conversion de la finitude en finitude active et positive, l'affrontement du non-sens, la vie comme tracé qui traverse les segmentations, enfin, la dimension an-individuelle de la pensée et de l'énonciation comme processus collectif. (Voir Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972). Sans doute est-ce à partir de ce dernier thème que l'on peut identifier le lieu du passage de l'un à l'autre (de la philosophie aux groupes), et de l'autre à l'un (des groupes à la philosophie), plus qu'à partir de la dualité machine/structure : nous voulons dire par là que cette dernière n'est que le symptôme conceptuel d'un problème plus profond. Sur la théorie des groupes que Deleuze retrouve chez Guattari, sous l'angle de la question institutionnelle, autant qu'il la découvre, et sur les conséquences pour la critique de la psychanalyse dans *L'anti-Édipe*, on se reportera à Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, thèse citée, p. 88-144, en particulier 88 à 91 et 124 à 144.

de la conjurer ; au sens où elle parvient à formuler cette mise en crise, qui de cette manière trouve à s'inscrire et à modifier l'ordre segmenté où elle a surgi.

La philosophie a bien pour fonction de créer l'image d'un homme libre. Mais elle ne nous présente pas un héros. Le héros est toujours mythique, il empêche la liberté, il fascine la pensée dans une contemplation où elle risque de se perdre, mettant toutes ses forces à penser son impuissance à égaler une telle action glorieuse. L'image d'un homme libre, la philosophie la trouve dans des actions plus silencieuses, des opérations plus discrètes, par où la passivité originaire active la pensée, permet à une énergie neutralisée de se déplacer et de faire communiquer les représentations liées et les pulsions fixées. La conséquence est la suivante : les impuissances de la pensée sont d'abord les moyens par lesquels elle conjure son indifférence dans des exigences vides et des impératifs creux, du type « il faut que », « je ne devrais pas », « je dois », « si je faisais », etc. Quand Deleuze traite de l'alcoolisme, c'est parce qu'il y voit une figure spirituelle ou philosophique qui donne à comprendre cette absence de devoir, cette neutralité du fait conceptuel qui caractérisent la libération effective, ici et maintenant, de la pensée, au point même où elle risque le plus de s'effondrer. Combien paraissent vains, alors, les préceptes affichés ou déguisés en conseils d'orientation.

Quand Fitzgerald ou Lowry parlent de cette fêlure métaphysique incorporelle, quand ils y trouvent à la fois le lieu et l'obstacle de leur pensée, la source et le tarissement de leur pensée, le sens et le non-sens, c'est avec tous les litres d'alcool qu'ils ont bu, qui ont effectué la fêlure dans le corps. Quand Artaud parle de l'érosion de la pensée comme de quelque chose d'essentiel et d'accidentel à la fois, radicale impuissance et pourtant haut pouvoir, c'est déjà du fond de la schizophrénie. Chacun risquait quelque chose, est allé le plus loin dans ce risque, et en tire un droit imprescriptible. Que reste-t-il au penseur abstrait quand il donne des conseils de sagesse et de distinction ? Alors, toujours parler de la blessure *de* Bousquet, de l'alcoolisme *de* Fitzgerald et *de* Lowry, de la folie *de* Nietzsche et *d'*Artaud en restant sur le rivage ? Devenir le professionnel de ces causeries ? Souhaiter seulement que ceux qui furent frappés ne s'abîment pas trop ? Faire des quêtes et des numéros spéciaux ? Ou bien aller soi-même y voir un petit peu, être un peu alcoolique, un peu fou, un peu suicidaire, un peu guerillero, juste assez pour allonger la fêlure, mais pas trop pour ne pas l'approfondir irrémédiable ? Où qu'on se tourne, tout semble triste.<sup>915</sup>

On peut multiplier les formules, répéter l'énonciation des tâches, décréter la nature de la pensée et le chemin à emprunter pour la rejoindre, il ne s'y trouve de pensée que dans la mesure où celle-ci, dans

---

915 Deleuze, *LS*, p. 184.

ces formules, touche malgré tout à sa propre impuissance et à l'indifférence qui la guette. S'il y a un stoïcisme chez Deleuze, c'est celui d'une indifférence à ces formules, et d'une conversion de la menace de l'impuissance absolue en autant de moyens par lesquels la pensée entretient son impuissance relative. Il n'y a rien à vouloir, rien à faire, rien à exiger. Est-ce là lucidité philosophique ? C'est plutôt le point de transformation de ce que la pensée veut dans la pensée, le moment où elle change de nature, celui où elle effectue le saut qui la mène à la liberté. Les problèmes ne se posent plus en termes de : « que dois-je faire ? », mais en termes d'usage : « comment faire ? », à même l'action ainsi interrogée, de manière immanente, au cas par cas.

En vérité, comment rester à la surface sans demeurer sur le rivage ? Comment se sauver en sauvant la surface, et toute l'organisation de surface, y compris le langage et la vie ? Comment atteindre à cette *politique*, à cette *guerilla* complète ? (que de leçons encore à recevoir du stoïcisme...).<sup>916</sup>

C'est bien par là que, pour Deleuze, commence la politique ; c'est à ce point qu'il y « passe ». Freud avait vu la production d'une énergie indifférente qui ne laissait aucune prise pour le médecin. Dans ce dessaisissement, commencent la politique et la pensée, commence la pensée comme politique : il s'y manifeste une déprise de tout pouvoir. Les injonctions, alors, sont d'autant plus insupportables qu'elles sont inutiles. Rien n'est plus éloquent, sur ce point, que la « Lettre à monsieur le législateur de la loi sur les stupéfiants ». Artaud y écrit :

La loi sur les stupéfiants met entre les mains de l'inspecteur-usurpateur de la santé publique le droit de disposer de la douleur des hommes ; c'est une prétention singulière de la médecine moderne que de vouloir dicter ses devoirs à la conscience de chacun. Tous les bêlements de la charte officielle sont sans pouvoir d'action contre ce fait de conscience : à savoir, que, plus encore que de la mort, je suis le maître de ma douleur. Tout homme est juge, et le juge exclusif, de la quantité de douleur physique, ou encore de vacuité mentale qu'il peut honnêtement supporter.<sup>917</sup>

Notre propos n'est pas ici de vilipender avec Artaud ce pauvre législateur dans un mouvement de fascination douteuse, et même morbide, pour ces expériences-limites où la prétention le dispute à la bêtise ; ni, à l'inverse, de nous insurger contre un appel à tous les excès toxicomanes qui mystifie la réalité de ce type d'expériences. La question de la toxicomanie, en l'occurrence, nous importe peu,

---

<sup>916</sup> *Ibid.*

<sup>917</sup> Artaud, *L'ombilic des limbes*, dans Artaud, *Œuvres complètes I*, op. cit., p. 64-65.

voire pas du tout. Le problème essentiel, ici, est celui de liberté comme maîtrise de son existence et des critères qui la conduisent, comme problème concernant la pensée. Artaud dit en substance qu'il ne s'agit pas de donner des leçons à ceux qui souffrent sur la quantité de souffrance qu'ils ont le droit d'endurer, pas plus qu'on n'en donnera sur la « vacuité mentale » qu'un homme « peut honnêtement supporter ». Penser, ce n'est pas dire ce qu'il faut penser, ni comment : c'est arriver tout court à penser quelque chose – juste, comme le dira Deleuze dans *Logique du sens*, « un peu de pensée ».<sup>918</sup> Artaud précise au cours d'une longue note : penser, « c'est ne pas sentir en soi de trou capital, d'absence vitale, *c'est sentir toujours sa pensée égale à sa pensée*, quelles que soient par ailleurs les insuffisances de la forme qu'on est capable de lui donner. »<sup>919</sup> Or n'est-ce pas à ce moment – peu importe la qualité du style ou de la forme – que, devenant égale à sa pensée, la pensée s'ouvre à l'ensemble de ce qu'elle ne comprend pas, au moment même où elle se rassemble ? Déliée de toute exigence et de toute injonction, de toute volonté de fonder et de juger, ne trouve-t-elle pas, dans un stoïcisme vitaliste, à s'égaliser aux différentes logiques des modes d'existence ?<sup>920</sup> Avec, bien sûr, tous les risques qu'une telle entreprise comporte : « “car toute vie bien entendu est un processus de démolition”, y compris la vie spéculative. »<sup>921</sup> En 1977, *Dialogues* reprendra cette problématisation en y intégrant la dimension proprement politique, formulée dans *L'anti-Œdipe*, pour y indiquer le lieu de résolution réelle :

Il peut arriver qu'un agencement de désir et d'énonciation soit rabattu sur ses lignes les plus dures, sur ses dispositifs de pouvoir. Il y a des agencements qui n'ont que ces lignes-là. Mais les autres dangers guettent chacun, plus souples et plus visqueux, dont chacun est seul juge, tant qu'il n'est pas trop tard. La question « comment le désir peut-il désirer sa propre répression ? » ne présente pas de difficulté théorique réelle, mais beaucoup de difficultés pratiques à chaque fois. Il y a désir dès qu'il y a machine ou « corps sans organes ». Mais il y a des corps sans organes, cancéreux, fascistes, dans des trous noirs ou des machines d'abolition. Comment le désir peut-il déjouer tout cela, en menant son plan d'immanence et de consistance qui affronte chaque fois ces dangers ? Il n'y a aucune recette générale.<sup>922</sup>

Encore une fois, ne nous trompons pas de propos. Il ne s'agit pas ni de glorifier la consommation de stupéfiants comme expérience-limite, ni de se laisser fasciner par la souffrance d'Artaud. Pour

---

918 Voir Deleuze, *LS*, p. 256, notamment.

919 Artaud, *L'ombilic des limbes*, dans Artaud, *Œuvres complètes I*, op. cit., p. 66.

920 Sur cette expérience et la subjectivité qui l'accompagne, on se reportera à Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, sur ce qu'il appelle le « sujet sacrificiel », en particulier aux chapitres I et III.

921 Deleuze, *LS*, p. 244.

922 Deleuze et Parnet, *D*, p. 173.

Deleuze, il ne s'agit de rien du tout. La nécessité qu'il éprouve revient seulement à tenter de comprendre, ou plus exactement de faire face au problème de l'impuissance de la pensée rencontré par Artaud, dont les écrits sont moins le témoignage que l'effectuation. Et si Deleuze veut comprendre cette expérience, c'est parce que, en un sens, il la répète pour son compte, depuis le lieu singulier de son énonciation, comme une modalité d'institution de sa propre confrontation à sa propre impuissance.

L'expérience de mort qui conduit la pensée à sa liberté ne se confond pas avec l'état clinique de la dissolution du sujet dans la schizophrénie, ni avec un suicide projetant la pensée dans la stase héroïque de l'Événement. Nous ne pouvons ici qu'esquisser une piste de lecture. Qu'il s'agisse d'Artaud ou de Wolfson, de Bousquet ou de Fitzgerald, ce qui intéresse Deleuze dans les pages qu'il leur consacre au cours de *Différence et répétition* et de *Logique du sens*, ce sont les modalités de conversion d'une menace d'autant plus dangereuse qu'elle est en train de s'actualiser. Mais l'actualisation n'est pas l'actualité : la pensée en tire, bien que péniblement, quelques fulgurances, une résolution partielle du problème de l'indifférence et de sa dissolution. Plutôt que de supposer la fascination de Deleuze pour ces expériences-limites, il faut s'interroger sur les motivations conceptuelles ou problématiques de son intérêt pour ce qui est d'abord de l'ordre de l'écrit. Il faut avant tout demander ce que *fait* Deleuze avec ces *textes*. Ceci est important. Car nous devons *distinguer* les éléments donnés, représentés, apparents, de leur usage dans un agencement déterminé ; nous devons *séparer* ce que Deleuze appelle dans *Différence et répétition*, dans des termes qu'il faut entendre en un sens bergsonien, la matérialité de la spiritualité ; nous devons *discerner* le dessin produit par le mouvement d'une pensée dans un livre, sur des pages, de ce mouvement lui-même. N'est-ce pas là précisément qu'est la radicalité de la critique au sein de la crise de la pensée, ne pas se laisser happer par le mythe de la pureté donnée, possible ou impossible, qui nous fournirait un modèle ?

Par là, nous voulons suggérer que le mouvement effectué par Deleuze rencontre l'effondrement de la pensée sur ce terrain qu'est l'histoire de la pensée, en particulier celle de la philosophie. On ne sera pas étonné de voir Deleuze exprimer toute sa détestation de l'histoire de la philosophie dans certains textes, puis de le voir lui accorder, dans d'autres textes, une place décisive dans la genèse de la pensée :

L'histoire de la philosophie a toujours été l'agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répresseur : comment voulez-vous penser sans avoir lu

Platon, Descartes, Kant et Heidegger, et le livre de tel ou tel sur eux ? Une formidable école d'intimidation qui fabrique des spécialistes de la pensée, mais qui fait aussi que ceux qui restent en dehors se conforment d'autant mieux à cette spécialité dont ils se moquent.<sup>923</sup>

L'histoire de la philosophie n'est pas une discipline réflexive. C'est plutôt comme l'art du portrait en peinture. Ce sont des portraits mentaux, conceptuels. [...] Les philosophes apportent de nouveaux concepts, ils les exposent, mais ils ne disent pas, ou pas complètement les problèmes auxquels ces concepts répondent. [...] L'histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu'il dit.<sup>924</sup>

Dans l'histoire de la philosophie, Deleuze trouve à la fois le lieu de son impuissance et celui de sa création ; il risque à chaque instant d'y étouffer, mais c'est en s'y installant qu'il parvient à en tirer des concepts, c'est-à-dire à penser. Ainsi formule-t-il le problème de l'histoire de la philosophie en termes d'image de la pensée. Dans *Dialogues* : « Une image de la pensée, nommée philosophie, s'est constituée historiquement, qui empêche parfaitement les gens de penser. »<sup>925</sup> Et dans *Pourparlers* :

[...] il y a une image de la pensée qui varie beaucoup, qui a beaucoup varié dans l'histoire. Par image de la pensée, je n'entends pas la méthode, mais quelque chose de plus profond, un système de coordonnées, des dynamismes, des orientations : ce que signifie penser, et « „s'orienter dans la pensée ». [...] L'image de la pensée est comme le présupposé de la philosophie, elle la précède [...] et c'est seulement en mettant à jour ces images qu'on peut déterminer les conditions de la philosophie. Or nous faisons-nous de la pensée la même image que Platon ou même que Descartes ou Kant ? L'image ne se transforme-t-elle pas suivant des contraintes impérieuses, qui expriment sans doute des déterminismes externes, mais plus encore un devenir de la pensée ? Pouvons-nous prétendre encore que nous cherchons le vrai, nous qui nous débattons dans le non-sens ?<sup>926</sup>

L'histoire de la philosophie, pour Deleuze, se meut entre ces deux tendances, qui lui sont inhérentes. On ne croira pas utile de les déterminer *a priori*, en traçant de grands partages qui placeraient Kant, Descartes ou Platon, ou tel et tel autre texte, du côté de l'histoire stérile et agent du pouvoir ; et Hume, Spinoza ou Nietzsche du côté des grands créateurs qui ont libéré la pensée à tout jamais. La question est celle de l'usage, elle doit être formulée à même les textes, dans une expérience concrète

---

923 Deleuze et Parnet, *D*, p. 19-20.

924 Deleuze, « Sur la philosophie », *Pp*, p. 186-187.

925 Deleuze et Parnet, *D*, p. 20.

926 Deleuze, « Sur la philosophie », *Pp*, p. 202-203.

et à chaque fois singulière de lecture et d'interprétation. Les textes de Deleuze ne sont pas l'exposition de ce que doit faire la pensée pour penser – comme la présentation d'une nouvelle image, d'un nouveau modèle, d'une nouvelle méthode, avec ses nouveaux fleurons et ses portedrapeaux. Au contraire, ils sont l'expérimentation de l'effondrement de l'image, des modèles et des méthodes, au sein de ce système de coordonnées qu'est l'histoire de la philosophie ou de la pensée en général.

Selon Freud, cette expérience ne laisse aucune prise : la pensée y devient indifférence à toute injonction extérieure. Freud y voit une tendance morbide de la pensée se détachant de tout investissement d'objets et du monde érotique de la vie pour se replier dans un narcissisme pathologique. Deleuze y trouve au contraire les ressources d'une action rigoureusement collective, parce qu'il ne s'agit pas d'un *Je* qui déciderait de penser, ou qui serait seul pris dans une illusion, mais d'un *on*, c'est-à-dire d'un ensemble de « singularités pré-individuelles ».<sup>927</sup> Dans l'expérience de pensée, une collectivité – ce que Deleuze appellera avec Guattari un « agencement collectif d'énonciation » – s'actualise, même s'il n'y a qu'Artaud, Nietzsche ou Fitzgerald qui l'éprouve. Qu'est-ce que cela signifie ? Lorsque Deleuze affronte pour son compte le problème de l'indifférence, il ne le fait pas comme sujet décidant de traiter d'abord de Nietzsche, ensuite de Proust, etc. Littéralement, il devient lui-même le tracé qu'il effectue à travers l'histoire de la philosophie, dont il apparaît alors qu'elle est moins composée de grands auteurs que de traits ou de fulgurances de pensée, c'est-à-dire de déterminations multiples de problèmes singuliers, que Deleuze traverse depuis son propre problème. La philosophie de Deleuze, durant les années soixante, n'est rien d'autre que cette suspension des segments de l'histoire de la philosophie, par laquelle il dessine une transversale, constitutive d'une liberté philosophique dans ce système de coordonnées. Au sein de cette épreuve productrice d'une pensée différente « des » *et* indifférente « aux » grands partages, Deleuze peut alors formuler nettement le problème de la pensée comme entreprise critique de démythification : elle n'est pas constitution d'un nouveau modèle, elle ne libère pas les masses du dehors en fonction d'un chemin déterminé par le philosophe ; elle libère l'auteur du pouvoir de dire *Je* et, simultanément, ouvre la philosophie à l'indétermination de son rapport aux autres ou, pour parler comme il se doit, au dehors. Jusqu'alors nous disions « la pensée » comme : « Pierre », « Paul » ou « Jean ». Mais précisément, dans cette libération effective par laquelle elle s'engendre chez Deleuze, la pensée se découvre comme parcours d'une collectivité de singularités pré-individuelles. C'est bien cela, tracer dans l'histoire de la philosophie une transversale : engendrer « penser » dans la pensée comme œuvre collective, long écho des penseurs et philosophes traversés qui peuplent le mouvement par où il y a de la pensée – la philosophie de

---

927 Voir Deleuze, *LS*, en particulier la quinzième série : « des singularités », p. 122-132.

Deleuze.

Bien sûr ce n'est pas encore, là, affaire politique. Mais la chose politique y est exigée, à la fois comme politique dans les savoirs, au sein des rapports entre les savoirs ; et comme politique dans la pratique, au sein des rapports entre les pratiques, en particulier les pratiques théoriques et les pratiques non-théoriques.<sup>928</sup> La déprise provoquée par l'effondrement lui-même enfin effondé consiste en ceci : Deleuze est dessaisi du pouvoir de dire « je suis philosophe » et s'engage dans un *on* qui, à la fois, élargit la philosophie et la déplace, intègre dans le plan de la philosophie des non-philosophes et transforme les coordonnées du philosophique. Sous ce double aspect, c'est bien alors la tentation d'Artaud qui trouve sa pleine détermination philosophique, selon Deleuze, dans le champ politique : sentir la pensée *égale* à la pensée, ou, selon le mot de *Mille Plateaux*, créer des « composantes de passage ».<sup>929</sup> Aussi peut-on lire *L'anti-Œdipe* depuis le problème précis de l'exercice collectif de la pensée, c'est-à-dire de la liberté, et des coordonnées que cet exercice rencontre et défait.

---

928 C'est le problème de la fonction de l'intellectuel, que Deleuze formule comme tel avec Foucault dans un entretien célèbre, et qui traverse *L'anti-Œdipe* tout entier et *Mille Plateaux*. Voir « Les intellectuels et le pouvoir », Entretien avec Michel Foucault du 4 mars 1972, *L'Arc*, n° 49 : Gilles Deleuze, 1972, p. 3-10, repris dans *L'île déserte et autres textes*, p. 288-298.

929 Deleuze et Guattari, *MP*, p. 105.



## CONCLUSION

Notre point de départ était *L'anti-Œdipe* comme « livre de philosophie politique ».<sup>930</sup> L'objectif de ce travail était d'en produire la genèse. Y sommes-nous parvenus ? Pour qualifier leur entreprise de « politique », Deleuze et Guattari s'appuyaient sur une question de Spinoza, reprise par Reich. À l'heure de conclure, il convient de citer à nouveau le passage entier qui donne son impulsion à notre travail :

[...] le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Comment arrive-t-on à crier : encore plus d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève : pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire.<sup>931</sup>

Pour Deleuze et Guattari, le problème de l'illusion est au cœur de la question politique de la servitude volontaire. Il n'est pas exagéré de dire qu'il travaille de l'intérieur toute la recherche de Deleuze durant les années soixante dans le domaine de l'histoire de la philosophie et de la métaphysique. Il faut entendre « problème » au sens fort du terme : chez Deleuze, l'illusion n'est ni une notion bien définie et donnée une fois pour toutes, ni un terme utilisé pour un autre de manière anodine, ni un concept repoussoir, dont il aurait toujours fait la critique et qui expliquerait « naturellement » son rejet dans *L'anti-Œdipe*. Nous avons essayé de montrer que le problème de l'illusion est au cœur du travail mené par Deleuze sur la fonction, la pratique et les effets de la

---

<sup>930</sup> Deleuze, *Pp*, p. 230.

<sup>931</sup> Deleuze et Guattari, *AO*, p. 36-37.

philosophie durant les années soixante, avec le thème central de « l'image de la pensée », et qu'il était possible, à l'aune de ce problème, de retracer la *genèse* de la question politique posée en 1972 dans *L'anti-Œdipe*.

La philosophie est critique et émancipatrice en ce sens qu'elle libère les hommes des illusions qui les mystifient et les maintiennent en état de servitude. Si l'on se contente de cette définition pour donner à la pensée son orientation et sa tâche propres, on sera stupéfait devant les termes choisis par Deleuze et Guattari pour poser le problème politique dans *L'anti-Œdipe* : comment Reich pourrait-il tirer sa grandeur de son refus d'utiliser la notion d'illusion, s'il est vrai que celle-ci est consubstantielle à la nature libératrice de la philosophie comme critique ? Mais on ne doit pas voir dans la définition deleuzienne de la philosophie une nature ou une essence à réaliser. Il s'agit au contraire de la formulation d'un problème, du point de départ d'une recherche. Alors, la contradiction se dissipe. Reich tient son génie d'une nouvelle position du problème de l'émancipation dégagée de la conception traditionnelle de l'illusion et de la liberté, comme deux termes déjà donnés comme opposés. Encore faut-il comprendre pourquoi et comment la philosophie, et avec elle l'illusion, posent problème chez Deleuze. La réponse, nous l'avons trouvée chez Canguilhem d'abord, chez Nietzsche ensuite, dans le projet vitaliste du jeune Deleuze.

Le vitalisme de Deleuze est un vitalisme radical, adressé à la philosophie elle-même. Il exige d'abord une *époque* : « apparence », « illusion », « tromperie », « mystification » sont les concepts majeurs par lesquels la pensée philosophique se dispense de comprendre la vie dans la multiplicité et le devenir de ses formes. Penser en vitaliste, c'est déjouer les pièges du négatif qui empêchent de penser, sortir la philosophie de l'emprise dialectique qui la détourne de sa pleine réalisation. Si le vitalisme est radical, c'est parce qu'il valorise la pensée comme un mode d'existence à part entière, par lequel une vie de pensée se construit. Deleuze ne cessera pas de voir en Nietzsche celui qui a poussé le plus loin cette conception de la philosophie comme unité complexe de vie et de pensée. Nous avons vu qu'en un sens, ni Deleuze ni Nietzsche n'inventaient *ex nihilo* cette exigence.

Cette image du philosophe est aussi bien la plus vieille, la plus ancienne. C'est celle du penseur présocratique, « physiologiste » et artiste, interprète et évaluateur du monde. [...] Le philosophe de l'avenir est en même temps l'explorateur des vieux mondes, cîmes et cavernes, et ne crée qu'à force de se souvenir de quelque chose qui fut essentiellement oublié. Ce quelque chose, selon Nietzsche, c'est l'unité de la pensée et de la vie. Unité complexe : un

pas pour la vie, un pas pour la pensée. Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de penser créent des façons de vivre.<sup>932</sup>

Créer une telle unité, actualiser l'image du philosophe est aussi la tâche de la philosophie. Nous avons tenté d'en déterminer la légitimité à travers une analyse rigoureuse des textes principaux convoqués par Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, autour du concept central d'*affirmation*. Alors seulement, nous pouvions poser le problème de l'illusion, en deux temps.

1. Il s'agit d'abord d'un problème théorique. Le vitalisme appelle un nouveau concept d'illusion, par lequel il peut penser sa propre nécessité : si la philosophie ne produit pas en quelque façon une démystification, à quoi bon faire de la philosophie ? D'autre part, comment définir un tel effet sans manquer la logique affirmative de l'existant qui vit sous la coupe de l'illusion ? Nous pouvions répondre en mobilisant l'idée, centrale chez Deleuze dès *Nietzsche et la philosophie*, de la critique comme « critique immanente » : l'illusion n'est telle que pour la pensée qui la quitte et produit la critique de sa propre servitude, en fonction des affects qui l'ont exigée et non depuis un principe transcendant à valeur universelle. Ainsi requalifiée, la critique n'est pas un simple instrument applicable à toute illusion. Elle est le mouvement par lequel une pensée se sépare des impasses dans lesquelles elle est prise pour penser enfin. La critique exprime une exigence vitale : une exigence philosophique, celle d'une vie de pensée qui soit aussi, pour cette raison, une pensée de la vie.
2. Il s'agit ensuite d'un problème d'ordre pratique, au sens où les illusions posent pratiquement des problèmes à la philosophie. Car les illusions, d'abord, mettent la pensée en demeure : elles l'interdisent et l'obligent tout à la fois. Il est vrai que l'idée de critique immanente permettait de réintégrer la notion d'illusion au sein du dispositif conceptuel du vitalisme. Mais elle n'empêchait pas pour autant la pensée de rencontrer *réellement* des illusions, d'éprouver concrètement le sentiment d'être enfermée dans des impasses, d'affronter de l'intérieur le danger de sa propre vanité et de son effondrement effectif.

Cette dimension pratique confère au problème toute sa consistance et conduit Deleuze, paradoxalement, à en construire le concept. Tant que nous en restions au seul niveau théorique de la notion d'illusion, le problème était seulement négatif. Il désignait une lacune dans la pensée vitaliste qui appelait à être comblée par une redéfinition de la tâche critique en termes affirmatifs, comme

---

932 Deleuze, *N*, p. 17-18.

critique immanente. Fondamentalement, la notion d'illusion ne changeait pas de signification : ses effets habituels étaient seulement neutralisés, une fois qu'elle était redéfinie comme un état passé de la pensée. Lorsque nous l'avons abordée pratiquement, en considérant son usage par la pensée quand elle se heurte à des impasses qui l'affaiblissent, le problème a pris une valeur positive. « Illusion » ne renvoie plus à la gangue dont la pensée vient de s'extraire, mais au problème qu'elle rencontre actuellement. C'est pourquoi Deleuze s'emploie à constituer un nouveau concept d'illusion, qui lui permet de penser le problème de l'impasse de la pensée, son « état négatif » : *l'image de la pensée*.<sup>933</sup> Par là, il élève l'illusion réelle au statut de problème conceptuel : elle n'est plus seulement un obstacle que la pensée rencontre, elle est portée dans la pensée, comme problème de la pensée posé par elle et en elle. Avant, nous posions seulement le problème de la notion d'illusion dans le vitalisme ; avec l'image de la pensée, c'est l'illusion comme problème qui est posée au vitalisme comme type d'usage philosophique. Deleuze n'utilise pas seulement un terme (« illusion ») ou une expression (« image de la pensée ») dont il chercherait à déterminer la place dans l'économie conceptuelle du vitalisme. Il se donne aussi et surtout les moyens d'aborder le problème pratique, effectif, que rencontre la pensée quand elle fait face réellement à des illusions. La philosophie pense alors ses propres impasses, non pas qu'elle *se* pense face à des obstacles extérieur sur lesquels elle viendrait buter, mais elle *ne* pense que *dans* les impasses qui la forcent à penser et la constituent *de l'intérieur*. L'image de la pensée ne désigne pas un voile que le philosophe dogmatique ou l'homme de la rue aurait devant les yeux, elle exprime le danger d'impuissance par lequel la pensée commence à penser.

Quelles sont les implications de cette reformulation du problème, c'est-à-dire de sa position proprement philosophique – nécessitant la constitution d'un concept original pour en spécifier les termes ? La conséquence la plus importante que nous avons relevée tient sans aucun doute à ce que Kant a appelé le danger d'indifférence : ce danger est la marque de la finitude inscrite au cœur même de la pensée. Chez Kant, nous avons vu que le problème de l'illusion devient le moyen pour la philosophie d'affronter sa propre impuissance, c'est-à-dire de faire face à sa propre absence, à la perte de son efficace, à l'impossibilité de sa mise en œuvre. À l'aide du concept kantien d'illusion, opposé à celui d'erreur, Deleuze aborde cette mise en demeure sous la forme d'un danger qui menace la pensée de l'intérieur. L'erreur renvoyait à ces affections extérieures qui détournent la pensée de sa pente naturelle de droit. Remplacer cette notion par celle d'illusion consistait à formuler l'idée d'une menace interne à la pensée, d'un trouble immanent, en fonction duquel, tout à la fois, la pensée pense et est empêchée de penser. Alors, Kant découvrait la menace ou le problème

---

933 Deleuze, *Nph*, p. 119 et *DR*, p. 119.

de l'impuissance de la pensée, c'est-à-dire de la possibilité que la pensée n'arrive pas à penser et qu'elle sombre dans l'indifférence. Aussi la question n'est pas : comment se débarrasser des illusions qui nous gênent, comme de passions tout extérieures ? Mais : comment désarmer le danger dont l'illusion menace notre pensée, pour surmonter la désorganisation des facultés et parvenir à l'unification de notre raison, c'est-à-dire à l'exercice autonome de notre liberté ?

À cette nouvelle question, plusieurs réponses sont possibles. Nous en avons envisagé trois, dont l'analyse permet à Deleuze de proposer une réponse nouvelle, avec le thème, constitutif de l'image de la pensée, des trois synthèses du temps. Il ne s'agit pas de choisir entre ces réponses, ni de juger laquelle est la meilleure en général – que ce soit sur la base de critères épistémologiques, métaphysiques ou éthiques. Le travail doit être la fois plus modeste et plus ambitieux. D'une part, l'analyse de ces réponses était seulement descriptive, visant à déterminer les modalités de l'affrontement du danger d'indifférence ; d'autre part, elle était toujours déjà insuffisante, puisque, comme l'écrit Deleuze à propos de Spinoza, « personne ne peut faire pour nous la lente expérience de ce qui convient avec notre nature, l'effort lent pour découvrir nos joies. »<sup>934</sup>

Selon Deleuze, Hume déplace le problème en neutralisant le danger d'indifférence par son inscription dans la nature de la raison – de sorte qu'il prend au mot l'indifférence de la raison, et la désarme de cette manière. Il peut alors poser le problème au niveau de la pratique et des affections orientant l'usage de la raison, et dresser une typologie du philosophe qui va du métaphysicien délirant au moraliste positiviste en passant par le philosophe sceptique. Kant récuse cette solution, parce qu'il estime le problème mal posé : Hume n'a fait que contourner momentanément le danger de l'indifférence – d'où le dogmatisme latent qui pèse sur tout le scepticisme, selon la *Critique de la raison pure*. On est prêt à croire que Kant se contente pour sa part de le reporter dans les faits et de s'assurer, sur le plan du droit, de la bonne nature des facultés et de l'unité de la raison. Nous avons vu, avec Deleuze, que c'était plus complexe. D'abord parce que Kant porte le danger au cœur de la raison : le droit, en ce sens, ne renvoie pas à la nature de la raison, mais à sa culture. Ensuite parce que ce danger s'exprime chez lui dans la question de l'accord de facultés qui diffèrent en nature, c'est-à-dire dont la nature diffère. Kant ne peut donc pas se contenter d'invoquer l'écart entre l'usage des facultés rationnelles *en fait* et la pureté de leur nature *en droit* – ou, comme on voudra, entre les usages illégitimes et les usages légitimes. Enfin, parce qu'il ne cesse pas de poser le problème de l'accord des facultés sur le plan du droit, avec le concept d'illusions nécessaires et inhérentes à notre nature. La solution, Kant la trouvait dans la pratique, là où le droit prend sa véritable signification comme devoir-être. C'est par l'autonomie, c'est-à-dire par le devoir imposé par les conditions de

---

934 Deleuze, *SPE*, p. 203.

notre liberté d'être rationnels, que nous pouvons éviter le danger d'indifférence, en réalisant l'universalité de la raison, appuyés sur la foi et l'espérance, la croyance et le devoir-être, la religion et la morale.

Littéralement, Kant sauvait la raison de menaces qui, il est vrai, n'affectent selon lui plus que l'« auteur », son porteur de fait, mais qui n'en sont pas moins graves, puisque la raison ne trouve à réaliser sa nature que... dans la réalisation, comme devoir-être, de son autonomie dans le monde. Le problème, pour Deleuze, se précisait, bien qu'à ses yeux il ne soit pas encore exactement posé. En effet, Kant le résout *pour* la morale et pour la foi, c'est-à-dire *pour* le monde à venir et l'au-delà. Le problème garde toute son actualité, là encore littéralement : pour aujourd'hui, *ici et maintenant*. Sans doute est-ce là l'apport de Hume, selon Deleuze, d'avoir posé la question de l'indifférence au niveau de la pratique actuelle. Mais il laissait la pensée de côté, et voyait le danger seulement dans le registre affectif. Chez Kant comme chez Hume, au fond, la libération de la pensée est donnée en droit ou en nature et les problèmes qui la placent en situation d'impuissance ne sont dûs qu'à la finitude de notre constitution et aux confusions provoquées par le mauvais usage de notre volonté. Entre l'empirisme et le rationalisme, fussent-ils critiques, Deleuze est à la recherche d'une troisième voie, à l'instar de Spinoza trois siècles auparavant.

Freud lui en donne l'orientation, dans sa théorie des pulsions et de l'instinct de mort. Mais il procède en même temps à une opération théorique qui referme l'ambition générale d'émancipation elle-même. De sorte que Freud est l'auteur le plus loué par Deleuze sur aussi peu de pages, dans *Présentation de Sacher-Masoch* – combien de fois n'y est-il pas question de son « génie » – et celui qui subira les plus violents reproches jamais adressés par Deleuze, à partir de *L'anti-Œdipe* – bien que, dès le début, Deleuze ait engagé le débat avec la psychanalyse, sans jamais s'y conformer. Deleuze lit Freud comme un kantien ayant abandonné l'illusion de la foi et du salut et cherchant néanmoins à fonder les conditions de satisfaction du psychisme. La psychanalyse pose le problème de l'indifférence à un double niveau : au niveau de sa conception de l'inconscient et de la vie pulsionnelle, ce qui permet à Deleuze d'approfondir sa théorie des synthèses passives ; au niveau de la pratique thérapeutique, ce qui permet à Deleuze de donner au problème de la pensée une dimension non seulement pratique – ce qu'elle avait déjà, depuis *Empirisme et subjectivité* au moins... – mais surtout *collective*. D'un côté, Freud offre au vitalisme deleuzien des éléments conceptuels pour une problématisation, ici et maintenant, du danger qui menace la pensée, avec la théorie des pulsions partielles, de leur liaison passive dans le Moi, du risque d'une énergie pure et de la déssexualisation de la libido. De l'autre, il déplace le problème de la fonction de la théorie et de ses effets sur un plan intersubjectif qui fait écho à la question spinoziste dont Deleuze n'avait pas

encore éprouvé à leur juste valeur toutes les harmoniques. Chez Freud, d'un point de vue thérapeutique, le problème majeur est de savoir comment le médecin peut libérer ses patients des symptômes et pulsions qui l'asservissent.

La psychanalyse reste néanmoins traversée par un idéal de fondation. Au point que, paraissant l'abandonner comme l'illusion des illusions, l'illusion ultime, elle le reconduit, de manière d'autant plus forte et contraignante qu'elle s'en estime débarrassé : le pessimisme désabusé de Freud, teinté d'une nostalgie elle-même finalement perdue, le dispute à son optimisme résolu de scientifique, guidé par l'espoir d'une perte de tout espoir et d'un regard froid et lucide sur les seuls faits.

Deleuze engagera avec Freud une confrontation serrée – et plus rigoureuse que ce que l'histoire a bien voulu en retenir – dans *L'anti-Œdipe*, avec Guattari. Mais déjà, dans les ouvrages précédents, il a posé les bases de son refus d'une logique psychanalytique pour penser l'émancipation. Lorsque Deleuze affronte pour son compte le danger qui menace la philosophie avec le thème de l'image de la pensée, il porte le problème jusqu'aux *principes*, au sens où il entendait ce terme dans *Nietzsche et la philosophie* : que veut la pensée, que veut la philosophie qui prétend s'émanciper et libérer les hommes ? Elle se heurte à sa propre indifférence à l'égard d'elle-même ; elle tombe dans une impuissance qui l'anéantit ; son vouloir est comme suspendu au-dessus d'un vide qui risque à chaque instant de l'engloutir. À chaque fois, la philosophie semble donner pour seule réponse : fonder, il faut fonder, la pensée doit trouver les moyens d'établir les conditions qui assurent son existence et de sortir une fois pour toutes des illusions qui lui troublent l'esprit. Mais le problème demeure, obstiné. Il y a toujours un idiot pour dire : je ne comprends pas, je n'y arrive pas. La philosophie trouve alors refuge dans la bêtise, abaisse ses prétentions, conjure soigneusement le problème. Elle va jusqu'à se déclarer impossible et impuissante en vertu de sa nature et prétend être toute entière illusoire. Mais l'idiot revient pour demander : comment faire néanmoins *face* au problème ? Et comment peut-on être certain de n'avoir accès qu'à des illusions ? À vouloir nous sortir de notre chimère de liberté, ne témoigne-t-on pas encore de la possibilité d'une liberté, celle qui consiste à se savoir à jamais dans l'illusion, celle qui nous sort hors de notre illusion de liberté ?

La figure d'Artaud, pour Deleuze, a éprouvé jusqu'au plus profond la douleur provoquée par ces questions, mais aussi la joie d'une réponse splendide, qui était déjà, en un certain sens, celle de Nietzsche : la pensée n'a pas à être libre, elle l'est ; elle n'a pas à penser, elle pense ; elle ne *doit* pas sortir des illusions, si les illusions sont des éléments qui la constituent. Elle n'est libre et elle ne

pense qu'à affronter directement le problème de son effondrement, *l'effondement*, par lequel elle accède à la perte libératrice de l'injonction, du « il faut », de l'exigence. N'est-ce pas là remplir la tâche radicalement critique assignée par Spinoza, puis par Nietzsche, à la philosophie ? Spinoza n'avait pas seulement imposé à la pensée une exigence abstraite, la démystification des illusions. Il avait aussi et surtout formulé le problème par lequel le nouveau rationalisme de l'*Éthique* prenait tout son sens : le problème qui mettait la philosophie en demeure de comprendre ses propres échecs, c'est-à-dire l'inefficacité de son système. Pour Deleuze lecteur de Spinoza, c'est là aussi ce qui la mobilise, lui donne sa force véritable et lui permet de réaliser son propre objectif démystificateur. Alors penser change de sens et de fonction. Il ne s'agit pas de donner aux hommes une méthode à appliquer pour sortir de leur état de servitude, mais de *suspendre* les partages imposés par cet état et les poser comme *problèmes* en les prenant à la lettre. Bien plus, il s'agit d'engager une transformation du rapport entretenu par la théorie avec la pratique, par le philosophe avec les masses, par la raison avec son dehors. Comprenons bien ce que signifie une telle transformation. Elle ne consiste pas à trouver le bon rapport, le plus harmonieux et pragmatique qui soit, à partir de termes toujours déjà donnés – le philosophe *versus* le peuple, l'essence de la liberté *versus* le fait de la servitude, la vérité et la raison *versus* l'illusion et les passions. La transformation consiste à *produire* de nouveaux rapports, et donc de nouveaux *termes*, dans une pratique collective où l'on cherche à convertir l'impuissance et le non-sens en « composantes de passage ».<sup>935</sup> Nulle mystique dans ces affirmations : ce sont des faits, là encore, mais des faits d'un tout autre genre qui appelle à ce que Nietzsche nommait « la transmutation ».

Les textes de Deleuze *sont* la conquête, patiente, de cette liberté. Ils construisent, petit à petit, lentement, le chemin qui mène à leur transmutation. Déjà *Différence et répétition* appelait à une transformation de l'écriture philosophique, entre le collage et le roman policier.<sup>936</sup> On peut en rire et s'en moquer, comme d'une coquetterie de philosophe ; mais on ne peut pas ignorer le souci de la construction d'une nouvelle forme de pensée. *L'anti-Œdipe* marque, pour Deleuze, un premier moment décisif de cette construction. Si elle a lieu sous le signe de la politique, c'est d'abord parce qu'elle conquiert la juste position des problèmes antécédents, portant sur la fonction et les effets de la philosophie. Avec *L'anti-Œdipe* ils atteignent à la fois leur degré d'accomplissement, d'évanouissement et de transformation. Nous terminerons sur ce point.

Il apparaîtrait, au moment de conclure définitivement, que le point de vue de la genèse était en

---

<sup>935</sup> Deleuze et Guattari, *MP*, p. 105.

<sup>936</sup> Voir Deleuze, *DR*, respectivement p. 4 et p. 3.



quelque sorte exigé par le texte deleuzien lui-même. En l'adoptant, nous entraînions un jeu de miroir, où notre question devenait celle de Deleuze, parce que celle de Deleuze était déjà devenue la nôtre. Du point de vue de la genèse, nous passions au problème de l'engendrement : comment engendrer « penser » dans la pensée ? Si Deleuze prête une telle attention à la question de la culture et du dressage, c'est parce que sa pensée est tout entière mobilisée par cette question de sa propre genèse, autrement dit : par la question de son apprentissage.<sup>937</sup> Sans doute ne cessera-t-elle jamais de se poser, en vertu de la conception deleuzienne de la philosophie – la liberté, la vérité ne sont jamais données, mais font l'objet d'une genèse, d'une culture, d'une éducation. Mais durant les années soixante, Deleuze en trouve les formulations les plus nettes, en fonction de l'actualité la plus aiguë : historien de la philosophie, il s'agit de savoir comment la pensée fut engendrée chez les auteurs étudiés ; philosophe, comment l'histoire de la philosophie produit ses propres problèmes, conquiert sa propre pensée et accède, à sa manière, à la liberté. La politique est déjà virtuellement enveloppée dans ce problème de l'apprentissage, s'il est vrai qu'elle tient pour l'essentiel à ce passage de l'état de servitude à la liberté. Des événements, des rencontres l'actualiseront : Mai 68, Guattari, Foucault, Sambar, d'autres encore. Le problème qui la portait trouve alors dans une philosophie du désir sa détermination la plus aboutie. Mais du coup, il se transforme : la question devient celle du rapport du théoricien aux masses, c'est-à-dire non plus de l'apprentissage à la philosophie et à la liberté, mais de l'apprentissage collectif *de* la philosophie et *de* la liberté. Non que Deleuze soit alors arrivé au stade longtemps rêvé et qu'il puisse, de bonne grâce, dispenser sa méthode aux braves gens. La transformation est une véritable mutation, qui provoque à nouveau la pensée, au sens où elle est forcée à passer par un état d'idiotie sous l'effet d'une perte des coordonnées de son monde et de son être le plus intime : tout est à recommencer. Deleuze s'oriente à l'aide d'une critique de la psychanalyse, ou plutôt de la psychanalyse « comme institution »<sup>938</sup>, c'est-à-dire comme position de rapports intersubjectifs. Au cœur de cette critique, on trouve le problème pratique de la libération. Comment empêcher que le désir ne soit écrasé ? Ce sera la grande question posée à travers *L'anti-Œdipe*. Et elle n'a de sens qu'à préciser aussitôt : comment empêcher que le discours philosophique, celui du savant ou du thérapeute, du scientifique ou du

---

937 Arnaud Bouaniche a relevé l'importance de l'apprentissage pour les recherches de Deleuze durant les années soixante en ce qui concerne le problème de l'image de la pensée : « Le modèle que propose Deleuze pour penser cette genèse "pathologique" de la pensée est celui de l'apprentissage. Ce thème est fondamental. » (Bouaniche, *Gilles Deleuze : une introduction*, op. cit., p. 70). Le livre décisif, à cet égard, est bien entendu *Proust et les signes*, qui y consacre un chapitre entier, et en développe les enjeux dans l'ensemble du livre. Mais on se reportera aussi aux thèmes de la culture et du dressage dans *Nietzsche et la philosophie* (chapitres III et IV) ; aux questions, dans *Présentation de Sacher-Masoch*, de l'institution et du contrat (l'instituteur sadique et l'enseignant masochiste) ; à la fin du chapitre III de *Différence et répétition* sur l'image de la pensée (*DR*, 198 à 216). Ceci pour fixer quelques étapes préliminaires d'un travail à faire sur le problème de l'apprentissage et de l'éducation dans la philosophie de Deleuze.

938 C'est Igor Krtolica qui a attiré notre attention sur ce point – qu'il en soit ici remercié.

membre de groupuscule, ne soit pas la négation même de ce qu'il prétend apporter ? Le problème de l'apprentissage est donc bien celui de l'apprentissage de la liberté, mais le sens de « liberté » a changé : elle touche maintenant à la pratique directement collective de la philosophie. Dix nouvelles années de travaux ne seront pas de trop, où l'enseignement jouera un rôle important.

À la lumière des recherches présentées ici, il est possible de comprendre avec précision le passage de Deleuze à la politique en un sens génétique, autour du problème de l'illusion. En conjuguant vitalisme et philosophie critique, Deleuze ouvre sa propre pensée à la politique. Il s'agit là d'un nouvel apprentissage. Et pour le chercheur, sur la base des indispensables travaux systématiques qui existent déjà, d'un nouveau champ d'études génétiques, qui permettront peut-être de dégager, à terme, une philosophie politique de l'éducation dans l'œuvre de Gilles Deleuze.

## BIBLIOGRAPHIE

Nous mentionnons ici les ouvrages cités au cours de notre travail.

### Livres de Gilles Deleuze :

- *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1953, 7<sup>ème</sup> éd., 2003.
- *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, 4<sup>ème</sup> éd. coll. Quadrige, 2003.
- *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, 2<sup>ème</sup> éd. coll. Quadrige, 1998.
- *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, coll. Quadrige (éd. augmentée), 2004.
- *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, 12<sup>ème</sup> éd. coll. Philosophes, 1990.
- *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, 3<sup>ème</sup> éd., coll. Quadrige, 2004.
- *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, coll. Arguments, 1967.
- *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- *Différence et répétition*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 1968.
- *Logique du sens*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1969.
- *Spinoza : philosophie pratique*, Paris, PUF, 1979, Minuit, 1981 (éd. augmentée), rééd. coll. Reprise, 2004.
- *Francis Bacon : logique de la sensation*, Paris, La Différence, 1981, Le Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2002.
- *Pourparlers*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1990, rééd. coll. Reprise, 2003.
- *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953 – 1974*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, coll. Paradoxe, 2002.
- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975 – 1995*, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, coll. Paradoxe, 2003.

En collaboration avec Félix Guattari :

- *Capitalisme et schizophrénie I, L'anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Critique, 1972.

- *Capitalisme et schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1980.
- *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1975.
- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, coll. Critique, 1991.

En collaboration avec Claire Parnet :

- *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977, rééd. coll. Champs, 1996.

### **Livres de Nietzsche :**

- Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, coll. Folio (1990), 2004.
- Friedrich Nietzsche, *Aurore*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, coll. Folio, 1989.
- Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, trad. P. Wotling, Paris, coll. GF, 2005.
- Friedrich Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. E. Blondel, Paris, Flammarion, 1996, coll. GF, 2002.
- Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, coll. GF, 1991.
- Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, deux volumes, texte établi par F. Würzbach, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1995.
- Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, tome I, M. de Launay (éd.), Gallimard, coll. La Pléiade, 2000.
- Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, coll. GF, 2000.

### **Livres de Kant :**

- Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, volume I, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980.
- Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques*, volume II, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1985.

### **Livres de Freud :**

- Sigmund Freud, *Cinq psychanalyses*, J. Laplanche (éd.), Paris, PUF, Quadrige, 2008.
- Sigmund Freud, *Essais de psychanalyses*, trad. A. Bourguignon (resp.), Paris, Payot, 1981, Petite Bibliothèque Payot, 2001.
- Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1922, Petite Bibliothèque Payot, 1961, éd. 2001.
- Sigmund Freud, *La vie sexuelle*, trad. D. Berger, J. Laplanche *et alii*, Paris, PUF, 1969, 12<sup>e</sup> éd., 1999.
- Sigmund Freud, *Métapsychologie*, J. Laplanche et J.-B. Pontalis (dir. trad.), Paris, Gallimard, 1968, Folio, 1986.
- Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, trad. P. Koeppel, Paris, Gallimard, Folio, 1987.

#### Autres ouvrages :

- Eric Alliez (dir.), *Gilles Deleuze : une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson, 1998.
- Antonin Artaud, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1976, rééd. augmentée, 1984.
- Alain Badiou, *Deleuze : « La clameur de l'Etre »*, Paris, Hachette, 1997.
- Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1941, Quadrige, 10<sup>e</sup> éd., 2003.
- Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, Quadrige, 2003.
- Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze : une introduction*, Paris, Pocket, 2007.
- Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, Quadrige, 10<sup>e</sup> édition, 2007.
- Monique David-Ménard, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, Points, 2001.
- François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari : biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, coll. Quarto, 2001.
- Jean-Christophe Goddard, *Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, coll. Moments philosophiques, 2008.
- Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

- Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Le Seuil, Paris, 1966.
- Alberto Gualandi, *Deleuze*, Paris, Perrin/Belles Lettres, 2009.
- Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972.
- David Hume, *Traité de la nature humaine : essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux*, trad. A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.
- Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, éd. M. Abensour, Paris, Payot, 1976, Petite Bibliothèque Payot, 2002.
- Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, Quadrige, 2007.
- Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, Philosophies, 1998, 2ème édition, 2007.
- Stéfán Leclercq, *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, Mons, Sils Maria éditions, 2001, rééd. augmentée, 2003.
- Stéfán Leclercq (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, Mons, Sils Maria éditions, 2005.
- Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris, La fabrique, 2009.
- Jean-Clet Martin, *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, Petite bibliothèque Payot, 2005 (première édition : *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot & Rivages, 1993).
- Philippe Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
- Pierre Montebello, *Deleuze : la passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- Dominique Pirotte, *Alexandre Kojève. Un système anthropologique*, Paris, PUF, 2005.
- Wilhelm Reich, *La psychologie de masse du fascisme*, trad. P. Kamnitzer (depuis l'anglais), Paris, Payot, 1972, Petite Bibliothèque Payot, 2001.
- Élisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997, 3<sup>e</sup> éd., 2006.
- Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, coll. Lignes d'Art, 2005.
- Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Cédepe. La production du désir*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 2010.
- Spinoza, *Éthique*, trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, Points, 1999.
- Spinoza, *Traité politique*, trad. C. Ramond, Paris, PUF, 2005.
- Spinoza, *Traité théologico-politique*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier 1965, GF, 2000.

- Arnaud Villani, *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, 2004.
- François Zourabichvili, *Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.
- François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, coll. Philosophies, 1994, rééd. dans François Zourabichvili, Anne Sauvagnargues et Paola Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2004.
- *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1988.

#### **Thèse :**

- Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et clinique : Recherches sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006 sous la direction de Pierre Macherey à l'Université Charles de Gaulle Lille III- UMR 8163 « Savoirs, textes, langages ».

#### **Articles :**

- Guillaume Sibertin-Blanc, « Comment se fait-il que tout ne soit pas donné ? Attente, rythme et retard dans L'évolution créatrice », texte en ligne sur [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu), Ateliers franco-japonais sur L'évolution créatrice de Bergson, Université de Toulouse-Le Mirail, 19-21 avril 2007.
- Guillaume Sibertin-Blanc, « L'instinct de mort dans la schizoanalyse de Deleuze et Guattari », texte en ligne sur le site [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu).

#### **Sites internet :**

- [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu)
- [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com)

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	5
UN VITALISME RADICAL : DELEUZE LECTEUR DE NIETZSCHE.....	29
Remarques introductives.....	29
I. Deleuze et la philosophie : un projet vitaliste.....	34
1) Les enjeux de l'évaluation nietzschéenne.....	34
2) Canguilhem : un vitalisme de l'évaluation.....	36
A. Le normal et le pathologique : une épistémologie moniste et pluraliste.....	37
B. Santé et maladie : le problème du critère.....	40
C. Science, expérience, affectivité.....	42
D. Conclusion : vers une nouvelle rationalité.....	45
3) De Canguilhem à Nietzsche.....	49
4) La naissance de la philosophie – nietzschéenne.....	51
5) D'Anaximandre à Anaxagore : les retours du dualisme.....	63
6) Deleuze et La Philosophie à l'époque tragique des Grecs.....	71
A. Nietzsche et la philosophie : une ontologie vitaliste ?.....	74
B. Critique de l'ontologie.....	76
C. Être et affirmation dans Nietzsche et la philosophie.....	80
II. Affirmation et négation : vers un vitalisme critique.....	84
1) Pensée du négatif et pensée affirmative.....	86
2) Pensée affirmative de la pensée du négatif.....	95
Préalable : vitalisme et critique dans La généalogie de la morale.....	95
A. Ressentiment, première approche : de Nietzsche à Deleuze.....	97
1. L'insurrection dans la morale.....	97
2. Typologie du ressentiment.....	99
3. Topologie du ressentiment.....	101
4. Le problème de la mémoire.....	106
5. Conclusion.....	113
B. Ressentiment, deuxième approche : le rôle du prêtre et des fictions.....	114
1. L'origine de la mauvaise conscience.....	114
2. L'intervention du prêtre : les idéaux ascétiques.....	116
3. Les puissances du prêtre.....	120
4. Le triomphe du prêtre.....	122
5. Qu'est-ce qu'une fiction ?.....	126
III. Un vitalisme de la pensée.....	129
1) L'origine de la pensée.....	129
2) Le problème de la pensée : la liberté.....	131
3) Le problème du passage de la servitude à la liberté.....	138



4) Du prêtre au philosophe.....	142
Le vitalisme critique.....	148
DU VITALISME CRITIQUE À L'IMAGE DE LA PENSÉE : LE PROBLÈME DE L'ILLUSION.....	149
Introduction .....	149
I. Le criticisme de Kant selon Deleuze (I) : accord des facultés, fins de la raison et scepticisme .....	153
1) La doctrine des facultés : de l'accord présumé au problème de l'accord.....	155
2) Les fins de la raison.....	158
3) Dogmatisme, scepticisme et criticisme.....	164
4) Le danger de l'indifférence selon Kant : critique de l'attitude sceptique.....	170
II. L'empirisme humien : de l'indifférence à la pratique.....	178
1) Du donné au problème de la raison.....	178
2) Raison et subjectivité : l'indifférence selon l'empirisme.....	181
3) Comment éviter l'indifférence ? La solution métaphysique : le délire.....	186
4) La solution empiriste : scepticisme et positivisme.....	190
III. Le criticisme de Kant selon Deleuze (II) : accord et différence des facultés.....	198
1) Le déplacement kantien : de l'accord à la soumission.....	198
2) Le nouveau problème : l'accord des facultés.....	202
3) Les tourments de la raison.....	205
4) Le problème de l'illusion : questions d'interprétation.....	208
5) L'apport kantien selon Deleuze : illusion et erreur dans l'image de la pensée.....	211
IV. Le criticisme de Kant selon Deleuze (III) : les illusions et le salut pratique.....	217
1) La raison pratique.....	218
2) Le problème de la liberté.....	222
3) Illusions et liberté.....	226
4) Le problème de la réalisation pratique.....	231
5) La lecture deleuzienne de la troisième Critique : de la genèse au destin.....	234
6) Le criticisme de Kant selon Deleuze : le salut de la raison.....	237
Le criticisme selon Deleuze.....	241
VITALISME, ILLUSION ET LIBERTÉ : DE L'IMAGE DE LA PENSÉE À LA PHILOSOPHIE POLITIQUE.....	243
I. Image de la pensée : erreur, illusion et temporalité.....	244
1) L'image dogmatique : le problème de l'erreur.....	245
2) L'image de la pensée : un nouveau concept d'illusion.....	250
3) Accord des facultés et problème du temps dans la pensée.....	261
4) Temps et pensée.....	264

5) Le problème de l'auto-affection.....	268
II. Pensée et vie pulsionnelle.....	275
1) De l'habitude : première synthèse passive.....	275
2) Passivité et hétérogénéité : la finitude de la pensée.....	280
3) Deleuze et la psychanalyse.....	287
4) Position du problème : principe et fondation.....	296
5) Plaisir et vie psychique : des pulsions aux pulsions de mort.....	299
III. Vie psychique et liberté.....	311
1) Théorie psychanalytique de la vie psychique.....	311
2) Problèmes thérapeutiques : pratique de la liberté en psychanalyse.....	317
3) De l'illusion de la liberté à l'expérience de la mort.....	325
4) La pensée sans image et l'effondrement : vers la politique.....	337
CONCLUSION.....	353
BIBLIOGRAPHIE.....	363